الدّين والدّولــة... في المرجعيّة التّراثيّة (*)

محمد عابد الجابري / مفكر، المغرب

. . . وإذن فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «وليّ الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم «وليّ الأمر» مفهوم متسع إذ يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام سواء كان واليا أو أميرا أو خليفة. . .

1 - الخلافة... وميزان القوى

تتحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية في إطار الحقيقة التاريخية التالية، وهي أن الإسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة. وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوتائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة الإسلامية وانتصار النبيّ في غزواته وبكيفية خاصة فتح مكة، أولا، ثم ثانيا من خلال انتشار الفتوحات ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية، والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة.

هذه حقيقة تاريخية لا تحتمل الجدال ولا النقاش، غير أن تفسير هذه الحقيقة التاريخية تفسيرا يسمح باستخلاص نتائج تشريعية واحدة ليس بالأمر الهين، لأن الأدلة التي يمكن بها إثبات وجهة نظر معينة متكافئة مع الأدلة التي يمكن بها إثبات وجهة نظر أخرى مضادة.

وهكذا فمن جهة :

- ليس من الممكن اطلاقا الجزم بشيء حول ما إذا كان النبي محمد (ص) قد وضع من جملة أهدافه، في بداية دعوته، إنشاء دولة. إنه ليس هناك، لا في الحديث ولا في المرويات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضا مطلقا العرض الذي قدمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، والذي يقترحون عليه فيه أن

*) من كتاب «وجهة نظر، نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب 1992.

ينصبوه رئيسا عليهم مقابل تخليه عن الدعوة إلى دينه الجديد، مما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي - في البداية على الأقل - كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة.

- كما أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو امبراطورية.. إلخ.

ومن جهة أخرى هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدال فيهما :

الأولى هي أن القرآن يتضمن أحكاما يأمر المسلمين بالعمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كحد السرقة مثلا.

أما الحقيقة الثانية فهي أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح. .الخ قد أدى في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري.

وإلى جانب هذه الحقائق الأربعة المتكافئة مثنى مثنى، والتي لا تسمح بالخروج بنتيجة حاسمة في الموضوع هناك التجربة التاريخية الإسلامية والفكر الفقهي المنظر لها.

معروف تاريخيا أن أول خلاف جدي وخطير قام بين المسلمين هو اختلافهم، مباشرة بعد وفاة النبي، في تعيين من سيخلفه. وكان الخلاف بين المهاجرين والأنصار. وحسب ما تذكره كتب التاريخ، يبدو أن الحجج النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة، وأن الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تذكير المهاجرين أخوانهم الأنصار بأن «العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش»، بمعنى أن القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش، وبالتالي فميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير» وسار الأمر كله إلى المهاجرين بمبايعة أبي بكر بالخلافة، خلافة النبي، وإعلانه : «نحن الأمراء وانتم الوزراء»، مخاطبا بذلك الأنصار.

كانت هذه الحادثة، اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بالمدينة لاختيار الخليفة، هي الإطار المرجعي الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي استند عليه فقهاء أهل السنة في تشييد نظريتهم في الخلافة. ورغم اجتهاد الفقهاء في إضفاء الشرعية الإسلامية على جميع الحكام الذين عرفهم تاريخ الإسلام، فإنهم ظلوا مع ذلك متمسكين بوقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة معتبرين ما دار فيها وما انتهت إليه من نتائج سوابق إسلامية لها قوة القانون، وبعبارتهم اعتبروها «أصلا» يقاس عليه. ويتكون هذا الأصل من ثلاثة عناصر رئيسية :

الأول يتمثل في حصر المشكلة كلها في «من سيخلف النبي»، أي في اختيار الشخص الذي سيكون ولي أمر المسلمين. وبالتالي فنظرية الخلافة السنية لا تطرح الدولة كمؤسسة بل تهتم فقط بالشخص الذي سيبايع على أن يحكم في الناس بكتاب الله وسنة رسوله، لأمد غير محدود، وبدون أية شروط تخص المؤسسات والقنوات والأجهزة التي سيمارس بها السلطة المطلـة التي فوضت له. ذلك أن الجماعة الاسلامية تفوض الأمر تفويضا كاملا تاما للخليفة فيما يخص أدوات التنفيذ وبناء أجهزة الدولة واختيار الوزراء والأعوان والولاة إلخ. كما أنها لا تحتفظ لنفسها بحق الرقابة على الحاكم، لأنه بمجرد ما تتم له البيعة يصبح مسؤولا أمام الله وليس أمام من بايعوه. وبالتالي فليس على هؤلاء إلا الطاعة، مادامت أوامره وأحكامه لا ينطبق عليها المبدأ الإسلامي القائل: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

أما العنصر الثاني في نظرية الخلافة السنية فهو وحدانية الخليفة، بمعنى أن الخليفة لا يكون إلا واحدا في جميع بلاد الإسلام. نعم لهذا الخليفة أن ينيب عنه من يحكم باسمه من الوزراء والولاة، وله أن يفوض لهم جزءا من سلطته حسب الظروف والأحوال. ولكن مع ذلك يبقى خليفة المسلمين من الناحية النظرية الفقهية واحدا، ولا يجوز الاعتراف بشرعية أكثر من خليفة واحد. وعندما قامت الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة الفاطمية في القاهرة إلى جانب الخلافة العباسية في بغداد كانت كل واحدة

من هذه تعتبر نفسها ويعتبرها أتباعها هي الخلافة الشرعية الحقة. هذا طبعا من الناحية النظرية الفقهية، أما في الواقع فلقد شهدت بلاد الإسلام دولا متعددة متزامنة متنافسة، وأحيانا متحاربة. وكانت كلها، وما زالت دولا إسلامية.

وأما العنصر الثالث فهو أن الخلافة، حسب رأي أهل السنة، إنما تكون بـ «الاختيار» وليس بـ «النص» (وهذا المبدإ موجه ضد الشيعة). ذلك لأنه ما دام الصحابة قد تداولوا بعد وفاة النبي واختلفوا ثم اتفقوا وبايعوا أبا بكر، فإن ذلك يعني أن الرسول لم يعهد إلى أحد بالخلافة من بعده. غير أن «الاختيار» في نظرية الخلافة عند أهل السنة لا يتجاوز تقرير: إن النبي لم ينص لأي أحد من بعده. أما كيفية «اختيار الخليفة» فهذا موضوع تقرر فيه موازين القوى، فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة. نعم لقد اشترطت الأغلبية في العصور الإسلامية الأولى أن يكون الخليفة من قريش، ولكن هذا الشرط قد نوزع فيه من طرف فرق أخرى لأنه لا يستند على أساس شرعي واضح. وكيفما كان الأمر فقد كان الحسم للقوة وليس للنسب تماما مثلما أن البيعة كانت تأتي بعد انتصار المطالب بالخلافة. فالبيعة كانت من الناحية العملية نوعا من التسليم بالأمر الواقع.

وإذن فنظرية الخلافة عند أهل السنة هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع. وبالتالي فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام. وهكذا فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» في الإسلام مفهوم متسع يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام سواء كان واليا أو أميرا أو خليفة. ومما تجدر ملاحظته في هذا الشأن أن القرآن استعمل صيغة «أولي الأمر»، بالجمع لا بالمفرد، في الآية المرجعية في مسألة الحكم، وهي قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء 59). ومعنى هذا أنه ليس من الضروري شرعا أن يكون «ولي الأمر» واحدا بالعدد.

والخلاصة أنه لما كان النبي قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإن ما أقره الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعدهم وما قاله الفقهاء في الخلافة، كل ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد. والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتما باختلاف العصور وتغير الظروف، والشيء الثابت الوحيد، شرعا، هو كما قلنا أن هناك أحكاما شرعية يتطلب تنفيذها وجود «ولي الأمر»، أما الدولة الإسلامية فلقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرر المسلمون في شأنها حسب ما يمليه عليهم ميزان القوى، القوى المعنوية والقوى المادية. وبما أنهم كانوا جميعا مسلمين، أو على الأقل يتصرفون بوصفهم كذلك، فإن مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تطرح. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها لأن، كل شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام، ما عدا ما حرمه الله بنص من القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع من الحكم معين، ولا وجود لنص ينهاهم عن نوع من الحكم معين، وهذا ما جعل بعض رجالات الفرق الإسلامية يقولون بإمكانية الاستغناء عن الخليفة مطلقا، وبالتالي عن الدولة، إذا قام كل منهم بما له وما عليه من الناحية الدينية، الشيء الذي تسقط معه الحاجة إلى حاكم.

2 - «الخلافة» ثغرات دستوريـة:

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على

استيعاب التطورات التي حصلت فبرز فراغ دستوري...

من الأمور اللافتة للنظر أن الكتاب والمؤلفين في «الفكر الإسلامي المعاصر» من معتدلين ومتشددين يتجنبون الخوض بتفصيل فيما هو أساسي وتأسيسي بالنسبة لمتطلبات عصرنا، وينشغلون بما هو أقل شأنا بالقياس إلى التحديات التي تواجهنا اليوم. إن هناك شعارا يرفعه من يصنفون ضمن ما يسمى بـ «الاتجاه الإسلامي» شعار : «الإسلام هو الحل». ومع أن هذا الشعار يطرح قضية غير ذات موضوع عندما يرفع في وجه مسلمين - إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلما دون أن يعتقد أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الحل دائما، تماما مثلما يعتقد المسيحي في مسيحيته واليهودي في يهوديته والبوذي في بوذيته...

- فإن رافعيه إنما يقصدون توظيفه كشعار سياسي أيديولوجي في وجه شعارات أخرى، وفي هذه الحالة يجب أن يدور النقاش حول المضمون أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

وإذن فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: ما هو المضمون أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار السياسي «الاسلام هو الحل» من طرف رافعيه؟ هنا يجد الباحث والسائل والتابع وكل من يهمه هذا الشعار من وجه أو آخر، يجد نفسه أمام فراغ : من هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه «إسلامي» ويكون في نفس الوقت متلائما مع ظروف عصرنا مستجيبا لحاجاته واتجاه تطور التاريخ. إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على «الشورى» وعلى «العدل» وعلى «الإخاء» إلخ، فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبر عن قيم إنسانية خالدة ومثل عليا يتطلع البشر جميعا في كل وقت إلى تحقيقها.

وبما أنه ليس هناك، لا في القرآن ولا في السنة، نص تشريعي ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي (ص) قد توفي دون أن يعيّن من يخلفه ودون أن يبيّن طريقة تعيينه ودون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته فإنّ المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام : «أنتم أدري بشؤون دنياكم»، فهي اذن متروكة لـ «الدراية» و «الاجتهاد». وبالتالي فشعار «الإسلام هو الحل»، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعارا فارغا ما لم يكن رافعه يبشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم خاصة.

والاجتهاد في الإسلام، كما في جميع الديانات والمذاهب، لا ينطلق من فراغ، من لا شيء، فليس شيء يبنى على لا شيء. إن الاجتهاد في الإسلام إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن تدرج تحت حكم شرعي فيه نص، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها. وفي هذه الحالة تكون المصلحة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الإسلامية هي الموجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار.

لنبدأ بهذا الجانب الأخير ولنتساءل : ما هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم؟ الجواب الذي قد لا يختلف عليه اثنان يمكن صياغته كما يلي : إن الواقعة السياسية الرئيسية في التاريخ العربي الإسلامي هو : «انقلاب الخلافة إلى ملك». ومن هنا السؤال الضروري التالي: لماذا «انقلبت الخلافة إلى ملك»؟ لماذا لم تعالج الأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان معالجة سياسية دستورية تجعل حدا لتدهور الوضع وتجنب الأمة ما آل إليه أمرها من فتنة وحرب أهلية انتهت بـ «انقلاب الخلافة إلى ملك».

إذا نحن أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة الكبرى»، أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول إن ما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (ص)، ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في المسائل الثلاث الرئيسية التالية :

1 - عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.

لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «فلتة» كما قال عمر بن الخطاب، مشيرا بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها مرت حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا تحمد عقباه لولا أن بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار.. وكانت النتيجة في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون عليه الأمر لو لم يكن فيه استعجال، فلقد كان أبو بكر أكثر الصحابة حظا في نيل رضى الناس واختيارهم.. ولقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك «الفلتة» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين ستة يرشحون واحدا من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. إذن لم تكن هناك طريقة واحدة لتعيين «الخليفة» فبقي الباب مفتوحا لكل الاجتهادات وأيضا لكل الاحتمالات. وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام «الشورى»، أي خلال تلك المداولات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة، فإن ما حدث من ميوعة سياسيّة ومن فتنة دمويّة انتهت بقتل عثمان ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم يكن هناك فراغ دستوري يتمثل، إضافة إلى ما ذكر، في القضيتين التاليتين :

2 - عدم تحديد مدة ولاية «الخليفة».

وهذا شيء يمكن أن نفهمه إذا استحضرنا في أذهاننا أن وظيفة «الخليفة» الأساسية، في ذلك الوقت، هو أن يكون «أميرا» للمسلمين يقود جهادهم في حروب الردة أولا ثم في حروب الفتوحات. إن «الأمير» في الاصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة إمرة «الأمير» : إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عزل أو قتل وحينئذ يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتما بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» ويعود إلى مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنة، ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لديهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كان حاضرا في مخيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش، وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا فعندما بايع الصحابة أبا بكر خليفة للنبي (ص) إنما فعلوا ذلك ليخلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها : قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائدا عاما لجيوش المسلمين وبالتالي لم يكن من المعقول أن يحظر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه وبايع الناس عمر بن الخطاب وصاروا يدعونه : «يا خليفة خليفة رسول الله» استثقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين» استحسنها لأنه رآها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائدا عاما لجيوش المسلمين، أميرا على أمرائها، ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائضون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعين عثمان خليفة له للقيام بنفس المهمة فلم يكن من المعقول أن يحددوا مدة ولايته للسبب نفسه.

والجديد الذي حدث على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى مله الناس» وكان رجلا مسنّا بويع في السبعين من عمره. لقد تفاقمت المشاكل في السنين الأخيرة من ولايته واُستفحل الخلاف ونشبت أزمة دستورية والخليفة طاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيؤون

التصرف. ولم تجد النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده بالإصلاح. وهكذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي «قانون» أو سابقة يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، ذلك لأنه عندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة...

3 – عدم تحديد اختصاصات «الخليفة»

لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان، والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك، نموذج «أمير الجيش»، لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات. إن مسألة الاختصاصات لم تكن من «المفكر فيه» في ذلك العصر لأنه كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما كثرت المغانم وتبدلت الأحوال بالناس وظهرت مظاهر لم يكن من الممكن إلا أن تكون موضوع اعتراض واحتجاج، عندما حدث كل ذلك أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طرحت بحدة من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان والتي تتلخص في مسألة واحدة وهي أنه تجاوز اختصاصاته: عيّن أقاربه وتصرف في خمس الغنائم... الخ. وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه (يعني عمر بن الخطاب) فَضَل فضْلٌ من مال فمالي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت أماما؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «أعزل عنّا عمالك الفساق واستعمل علينا من لا يتهم على دمائنا وأموالنا وأردد علينا مضالمنا. قال عثمان: مال أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتهم وأعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم».

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار العمال والولاة وأن «الأمر» (= الحكم والسلطة) يفقد معناه ومضمونه إذا هو جرد من هذه الاختصاصات. أما جواب الثوار، وقد كان يقف إلى جانبهم صحابة كبار مثل عمار بن ياسر، فضلا عن مساندة طلحة والزبير وعلي بن أبي طالب لهم، أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فلقد كان ما يلي: «قالوا»: والله لتفعلن أو لتعتزلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أو دع». فما أبى أن يستجيب لما طلبوا وأصر على البقاء في الحكم قائلا: «لم أكن لأخلع قميصا قمّصنيه الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلقت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سليمة فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك «انقلبت الخلافة إلى ملك»...

3 – الايديولوجيا السلطانية... والخلقية الإسلامية:

إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحرّ، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع إسناد مهام السلطة التنفيذية

لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ ؛ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها...

لم تكن الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان والتي كانت وراء «انقلاب الخلافة إلى الملك» هي وحدها الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية (انظر الحلقة السابقة). هناك جوانب أخرى لا بد من إبرازها وبالخصوص منها الكيفية التي دأب الحكام في الإسلام على اعتمادها في إضفاء الشرعية على حكمهم ابتداء من معاوية أول «ملك» في الإسلام.

لقد كان معاوية يعرف جيدا أنه اغتصب الحكم بالسيف وأنه بالتالي يفتقد إلى الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الإسلام منذ أبي بكر، شرعية «الشورى» فراح يلتمس الشرعية لحكمه من «القضاء والقدر» من جهة ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بإشراكهم في ثمار الحكم، خاصة المادية منها. وهكذا نجده من جهة يكرر في خطبه أن ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب وما كان من انتصاره وانتزاعه الحكم إنما كان «بقضاء الله وقدره» وبالتالي فالله هو الذي قضى «بسابق علمه» أن يتولى الأمويون الحكم لأنهم أهل له وأكثر الناس خبرة بشؤونه. وقد ردد عماله هذه الفكرة نفسها ومنهم زياد بن أبيه في خطبته المشهورة بـ «البتراء» التي قال فيها: «أيها الناس، إنّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا...». وخطب معاوية أمام معارضي تولية ابنه يزيد وليّا للعهد فكان مما قاله: «وإن أمر يزيد قد كان قضاء من الله وليس للعباد خيرة في أمرهم».

هذا من جهة ومن جهة أخرى سلك معاوية سياسة «واقعية» وعمل جهده على حمل الناس على النظر إلى مسألة الحكم بعين «الواقعية السياسية» التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام «البيعة» له عام الجماعة فقال: «أما بعد فإني ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» ثم قال أنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلا: «فسلكت بها طريقا لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية...». وسار «الخلفاء» الأمويون من بعده على هذا النهج فاعتمدوا القول بالجبر كايديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم.

وعندما نجحت الثورة العباسية في إقامة دولتها لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها ايديولوجيا الجبر الأموي، وهم الذين كان في صفوفهم رجال قياديون عارضوا الأمويين وحاربوهم رافعين شعارات ايديولوجية مضادة وفي مقدمتها شعار «القدر»، أي القول بحرية الإنسان واختياره وبالتالي مسؤوليته على أعماله. من أجل ذلك عمدوا إلى التماس الشرعية لحكمهم، لا من القضاء والقدر، كما فعل الأمويون، بل من «إرادة الله ومشيئته» فقالوا إن الله هو الذي شاء أن يحكموا وأنهم إنما يحكمون بارادته ويتصرفون بمشيئته. خطب أبو جعفر المنصور، المؤسس الفعلي للدولة العباسية، فقال: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، اسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه...» وهكذا أصبح «الخليفة» الذي كان زمن الخلفاء الراشدين خليفة للنبي (أبو بكر) أو خليفة لخليفته (عمر) أو خليفة لخليفة خليفته (عثمان)، أقول أصبح «الخليفة» العباسي «خليفة الله» و«سلطانه في أرضه»، وأصبح ذلك هو أساس الشرعية عنده. وقد تكرس هذا الأساس، البعيد عن الإسلام كل البعد، بما نقله ابن المقفع وغيره من «الكتاب» (كتاب السلاطين) من مقولات الايديولوجيا السلطانية الفارسية وغيرها التي تقوم على المماثلة

بين الحاكم الطاغية المستبد وبين الإله. . . وفي بعض الأحيان المطابقة بينهما باتخاذ الحاكم إلها.

أمّا «فقه السياسة» فلم يظهر إلا في فترة متأخرة مع الماوردي خاصة. لقد كان قبل ذلك «كلاما في الإمامة»، يرد به متكلمو أهل السنة على آراء الشيعة والروافض منهم خاصة: لقد رفض هؤلاء الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وقالوا إن النبي كان قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالإمامة من بعده، فقام متكلمو أهل السنة يردون على ذلك باثبات صحة خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي مستندين إلى الوقائع التاريخية ثم بنوا على ذلك ما اعتبروه شروطا في الإمامة وطريقة تعيين الإمام إلخ محاولين الارتفاع بالكيفية التي جرت بها الأمور زمن الخلفاء الراشدين إلى مستوى «السوابق» التشريعية، وكان ذلك كله بهدف مواجهة الباطنية والروافض من الشيعة فكان «فقه السياسة»، في حقيقته وجوهره، تشريعا لماضي الحكم في الإسلام وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين ولم يكن تشريعا لحاضره ولا لمستقبله. نعم لقد حاول الماوردي إضفاء نوع من الشرعية على الحكم في عصره على مستوى «الأحكام السلطانية»، أي الوظائف الإدارية و«الولايات الدينية» من قضاء وغيره، ولكن «تشريعه» ذاك لم يكن سوى وصف لأمر واقع، ومحاولة لاضفاء نوع من الشرعية الفقهية عليه. وقد تطور «فقه السياسة» بعد الماوردي عبر سلسلة من التنازلات والتخلي عن الشروط حتى انتهى به الأمر إلى الاعتراف بأن الحكم انما يتمّ بالشوكة والغلبة (الغزالي ومن جاء بعده) ثم انتهى الأمر بالفقهاء إلى صياغة «مبدأ كلي» يلغي «فقه السياسة» إلغاء تاما، مبدأ يقول: من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وقد عبرت عنه «العامة» في المغرب بالقول «: الله ينصر من أصبح».

تلك هي الدروس السياسية التي تقدمها لنا التجربة التاريخية لأمة العربية الإسلامية، الدروس المستخلصة من السياسة المطبقة، أولا قبيل «انقلاب الخلافة إلى ملك» (الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان: انظر الحلقة السابقة) ثم بعد انقلابها إلى نظام في الحكم يلتمس الشرعية لنفسه من التمويه الايديولوجي والعطاء السياسي، وقبل ذلك وبعده الشّوكة والغلبة. ولكن التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية ليست هي السياسة المطبقة وحدها، بل إنها أيضا ما نعبر عنه هنا بـ «الخلقية الإسلامية» في الحكم، تلك الخلقية التي بقيت تلهم الفكر الحرّ وتنعش الآمال في الإصلاح والتغيير. والعناصر الأساسية في هذه الخلقية، التي يجب التماسها في عهد النبوة هي التالية:

1 – الشورى:

لقد جعل القرآن الكريم من الشورى خصلة من الخصال الحميدة، جنبا إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة. . فقال تعالي: «فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يتجنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي ينصرون» (الشورى 36–39)، ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسه متوجها بالخطاب إلى النبي (ص) ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه، فقال تعالى: «فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضلوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر» (آل عمران 159).

2 – المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع:

لقد كان الفكر السياسي في حضارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج «الراعي» الذي يرعى قطيعا من الغنم. فالحاكم «راع» والباقي قطيع (=رعية). ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين «راعي الكون» (الله) وراعي

«القطيع» من البشر (الرعية). أما في الإسلام - إسلام عصر النبوة لا إسلام الايديولوجيا السلطانية - فقد أصبح لمضمون «الراعي» معنى آخر، وذلك من خلال الحديث النبوي الشهير القائل: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وواضح أن الرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناهم. والأهمية السياسية التي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا استئثار بها ولا استبداد.

3 - أما العنصر الثالث:

من العناصر المؤسسة للخلقية الإسلامية في ميدان الحكم والسياسة وغيرهما من شؤون الدنيا التي ليس فيها نص فهو قوله عليه السلام: «وأنتم أدرى بشؤون دنياكم». لقد مرّ ذات يوم بأناس يلقحون النخل فسألهم عمّا يفعلون، فقالوا: نلقحه لينتج، فقال: هلا تركتموه. ولما تركوه ولم ينتج أخبروه بذلك فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وبما أنه توفي عليه السلام دون أن يعين من يخلفه ولا طريقة تعيينه ولا نوع اختصاصاته ولا غير ذلك من شؤون الحكم والسياسة فإنه لا مناص من اعتبار هذه الشؤون من جملة ما يدخل في قوله: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وقد أكد ذلك أبو بكر حينما خطب عند مبايعته قائلا: «أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فاعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني...».

تلك في نظرنا هي الأسس التي تقوم عليها «الخلقية الإسلامية» في شؤون الحكم والسياسة.

ونحن نستعمل هنا كلمة «الخلقية» لأن النصوص التي تقرر تلك المبادئ ليست نصوصا تشريعية، أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعا غير محدود إلا بحدود المثل العليا التي يقررها الإسلام... ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق، لا من الرجوع إلى آراء الماوردي وغيره فهي ليست آراء ملزمة لنا بل إنما أملتها ظروف عصرهم، بل يجب أن تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من إعادة تأصيل المبادئ الثلاثة المنوّه بها أعلاه وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته: إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحرّ، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ، لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها. إنها المبادئ التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان فأدّت إلى «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض» (الحلقة السابقة).

وبعد، فليس هناك في نظرنا ما يبرر تحفظ بعض الحركات السياسية (الإسلامية) من الديمقراطية الحديثة. إنّ تبرير ذلك بالزعم بأن الخليفة في الإسلام يمكن أن يعين بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين، وبكون مدة ولايته لا تحدد، بدعوى أن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه، وبكون مبايعته تقتضي تفويض الأمر له وعدم تحديد اختصاصاته... إنّ هذه التبريرات لا تستند على أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنّما تستعيد آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم «إمّا ردّا على الشيعة الرافضة

وإمّا تكريسا للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوّة والغلبة».

4 - ضرورة تجنب تعميم المشاكل القطرية

. . . والوطن العربي ليس الآن بلدا واحدا، ليس مجتمعا واحدا، بل هو بلدان ومجتمعات - نريدها أن تصبح بلدا واحدا ومجتمعا واحدا ويجب أن نعمل من أجل هذا - وهي في الظرف التاريخي الراهن مازال كل منها مطبوعا بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية.

«وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حدّا فاصلا بين هذين المبدئين الممتازين طبعا وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعا كما لا يخفى». ومن هنا : «وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتا وطبعا بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعا والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خلافا بيننا وضررا واضحا في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا أنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه».

هذا ما كتبه بطرس البستاني في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسورية سنة 1860 وذلك في صحيفته «نفير سورية» التي كان يصدرها آنذاك. وككثير من النصوص يتحدد هذا النص بمنطوقه ووضعية قائله والمناسبة التي قيل فيها. لنقل كلمة عن كل من هذه الجوانب الثلاثة وسنرى أنها هي نفس العناصر التي تحدد بها مسألة «الدين والدولة» في المرجعية النهضوية العربية الحديثة.

أمّا منطوق النص فواضح : إنه دعوة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة، إلى وضع حدّ فاصل بين الأديان والمدنيات : إلى وجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية : وبالعبارة المشهورة : إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر. وذلك هو شرط التقدم والنهضة.

وواضح أن هذه الدعوة إنما يكون لها معنى بالنسبة لفكر يميز بين الله وقيصر، ويجد في خزينة الصور الذهنية التي تؤطره وتوجهه صورة أو صورا يقف الله فيها في جانب وقيصر في جانب : إما كخصمين وإما كمتحالفين. وهذه الوضعية نجدها في تجربة أوروبا المسيحية على صور لعل أهمها ثلاثة. الأولى هي التي عرفتها المسيحية في بداية ظهورها «لقد كانت هناك من جانب دولة على رأسها قيصر، الامبراطور الروماني، لا تدين بدين معين بوصفها دولة، وكان هناك من جانب آخر المسيح ابن مريم ومن بعده «الآباء» الذين تولّوا نشر المسيحية في أرجاء الامبراطورية الرومانية. والعلاقة بين الدين والدولة هنا كانت علاقة عداء. لقد حاربت الدولة المسيحية واضطهدتها واعتبرتها نشاطا مخربا إلخ. . أمّا الصورة الثانية فتبدأ مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرر إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة 312 للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للامبراطورية الرومانية، مما فتح الباب للكنسية الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة، بل لتتحول في فترات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تعلو على الدولة : لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أمّا الصورة الثالثة فهي التي ارتبطت بالنهضة الأوروبية وظروفها والتي انتهت إلى

فصل الدين عن الدولة : إلى «العلمانية». والعلمانية لا تعني معاداة الدين ولا محاربته وإنّما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية وإبعاد القسس والأساقفة، وكل من يمثل الكنسية، عنها.

في جميع هذه الصور أو الحالات هناك الدين وهناك الدولة : إما متخاصمين وإما متداخلين وإما منفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة، مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع.

ذلك هو منطوق النص المذكور. إنه يتخذ كمرجعية له التجربة بل التجارب التي عرفتها أوروبا على مستوى العلاقة بين الدين والدولة.

أمّا صاحب النص، بطرس البستاني، فهو مسيحي عربي لبناني من رواد النهضة العربية الحديثة عاش في القرن الماضي، أي في زمن كان فيه لبنان ولاية عثمانية كجلّ الأقطار العربية. وكما هو معروف فالامبراطورية العثمانية كانت تحكم باسم الخلافة وتمارس الاستبداد والتعسف على العرب، مسلمين ومسيحيين، باسم الاسلام. ومن هنا ارتبطت النهضة في ذهن بطرس البستاني، كما في أذهان مفكرين عرب آخرين، والمسيحيين منهم بصفة خاصة، بفصل الدين عن الدولة، أولا لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، وثانيا لأن الاستبداد التركي والخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها وتاريخ علاقتهم مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدرا للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن « الخلافة » وبالتالي فصل الدين عن الدولة.

يبقى أخيرا مناسبة النص وهي فتنة سنة 1860 التي قامت في لبنان بين المسيحيين والدروز. وقد تجند بطرس البستاني للتخفيف مما أثارته تلك الفتنة من مشاكل الحقد الديني، وقد ارتأى كما رأينا أن الفصل لمشكل الطائفية الدينية في لبنان هو الفصل بين الدين والدولة.

يتضح مما تقدّم إذن أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية ثلاثة رئيسية : إستلهام التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطائفية الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهام النهضة الأوروبية، وهذه العوامل الثلاثة تختلف اختلافا كليا عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعبا، إن لم يكن مستحيلا، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضوية المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصا عندما تُربط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة. هنا يجد المفكر داخل المرجعية التراثية أن الأمر على العكس تماما ممّا يقوله المفكر «العلماني» فالتجربة التاريخية العربية الإسلامية تمدّه بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنّما نهضوا بظهور الإسلام الذي مكنهم، أو تمكنوا به، من إنشاء دولة وفتح ممالك وتشييد حضارة. . . إلخ مما جعل الصورة التي ترتسم في ذهن صاحبنا صورة ثابتة لا تتزعزع، صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة ربط علة بمعلول وشرط بمشروط تماما مثلما يربط المفكر العربي، داعية العلمانية، بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة، ربط علة بمعلول وشرط بمشروط.

هنا يكمن الزّيف في هذه الثنائية : ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر. إنّه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبرا إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة. هذا في حين أنّ شروط النهضة ليست واحدة بل متعددة ومتشابكة وتتغير حسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرطا في النهضة في تجربة تاريخية معينة، وقد يكون بالعكس من ذلك

إما عنصرا محايدا، وإما عنصرا عائقا للنهضة. وإنّما كانت ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطّي مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية.

ونحن نعتقد أنّ التخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية يكمن أوّلا وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدّم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... إلخ وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة.

لا بد من الانطلاق إذن من الحقيقة الواقعية الراهنة وهي أن الوطن العربي ليس الآن بلدا واحدا ليس مجتمعا واحدا بل هو بلدان ومجتمعات - نريدها أن تصبح بلدا واحدا ومجتمعا واحدا ويجب أن نعمل من أجل هذا - وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعا بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار العام.

مشكلة العلاقة بين الدّين والدّولة في الوطن العربي ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة قطرية... فكيف يجب أن نعالجها معالجة تخدم المسألة القومية ؟.



إشكاليّة الاستبداد والفساد في الفكر والتّاريخ السّياسي الإسلامي

عبدالحميد أحمد أبو سليمان / مفكّر، السعودية

أمّة يدعون إلى الخير:

قدم القرآن الكريم الكثير من المفاهيم التي يجب أن تقوم عليها الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية هدايةً للبشرية، وترك لهم أمر أسلوب تحقيقها، ووسائلها المتغيرة المتطورة، على ما يقتضيه تطور أحوال الزمان والمكان، في اتساع سقف العلم والمعرفة والتقدم الحضاري الإنساني، وما يلحق ذلك من تغيُّرات وتطورات وإمكانات وتحديات.

ومن أبرز المفاهيم التي تنبه لها مفكرو الأمة منذ أمد ليس بالبعيد، كمؤسسة سياسية اجتماعية هامة، وليس مجرد نصيحة للحاكم، أو طلب مكرمة منه؛ ولذلك أُهمل شأنها، ولم تنشأ كمؤسسة أساسية في بناء الحكم -على وجه الحقيقة - في الماضي، وتلك المؤسسة هي مؤسسة الشورى التي تجسد «مفهوم الشورى» وتفعّله في واقع النظام السياسي الإسلامي.

ولذلك نحن نلفت النظر هنا إلى أهمية إعادة قراءة القرآن الكريم للتنبه إلى العديد من المفاهيم الأخرى التي جاء بها القرآن الكريم واللازمة لبناء مؤسسات النظام الاجتماعي الإسلامي المعاصر، وبشكل فعال سليم؛ لأن المفكرين المسلمين لم يتنبَّهوا بالشكل المناسب لهذا الأمر حتى اليوم؛ والسبب في ذلك، إلى حدٍّ كبير، يرجع إلى تعدد الأدوار التي أداها الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته رسولاً مبلغاً موحىً إليه، وداعيةً ومعلماً، ورئيسَ دولةٍ، وبانيَ مجتمعٍ، وهي الأدوار التي كان يجب أن يفصلها المسلمون بعضها عن بعضٍ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فدور النبوة وبلاغ الرسالة انتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ولكن الصوفية والشيعة عملوا بشكل ما على استمرار هذا الدور في كرامات المشايخ والأولياء والمعصومين وإلهاماتهم وتواصلاتهم؛ أما دور الرسول صلى الله عليه داعيةً ومعلماً فكان يجب أن يفصل، بعد وفاته، عن دور رئيس الحكومة وما يمكن أن يمثّل رؤساء الحكومات وحكوماتهم وأحزابهم من برامج وأولويات سياسية واجتماعية واقتصادية هم ومن يمثلونهم بالضرورة من القوى والمصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وذلك حتى لا تنتهك مصالح الأمة العامة وحرماتها، وحتى لا يوظّف الدينُ والقدسيةُ في خدمة المصالح

الخاصة، والتي سوف تنتهي ولا شك - إذا لم تفصل مهمة الدعوة والتربية عن مهمة السلطات السياسية التنفيذية -وكما أثبت تاريخ الأمة، توظيف الدين والقداسة سياسياً لمصلحة المتنفذين ومصالحهم؛ الأمر الذي يؤدي حتماً إلى تمكين حكم الاستبداد، وبالتالي انتشار الفساد؛ لأن البشر بفطرتهم يعتورهم دون رقابة ومحاسبة الضعف وليس لهم عصمة الأنبياء.

إن من المهم أن ندرك أن الاستبداد والفساد متلازمان، وعادة ما يتسلل الاستبداد في حكم الأمة باقتناعات صوريه زائفة مضللة، ومن أهم ما يسهل مهمة قوى الاستبداد لإضفاء المشروعية على ممارسات إرهاب الأمة، والاستبداد بقراراتها وشؤونها، هو السياسات التي تؤدي إلى ضعف وعي الجمهور وضحالة ثقافته وتجاربه، وغياب المؤسسات التربوية والإعلامية والدستورية الحارسة الحامية؛ الأمر الذي يدخل المجتمع في حلقة مقفلة، ودوامة مهلكة، من ضعف الوعي، إلى استبداد السلطات الطاغية، والمصالح الخاصة الفاسدة المفسدة؛ ليزيد الفساد من تمكين التسلط والطغيان والاستبداد، من رقاب الأمة ومقدراتها، وفرض الوصاية عليها؛ لتزداد الأمة ضعفاً وخنوعاً في وجدانها، وتجهيلاً في ثقافتها، وضعفاً في وعيها، وهكذا دواليك، ضعف وعي يؤدي إلى استبداد، إلى فساد، إلى مزيد من التجهيل وضعف الوعي والخضوع والخنوع، إلى مزيد من الاستبداد، ومزيد من الفساد؛ إلى ما آل إليه حال أمتنا بعد عز وسؤدد وقدرة. ولذلك فإنه لابدَّ للشعوب في نظام حياتها وتطوراتها الحضارية من بناء المؤسسات اللازمة لبناء وعي الأمة، ومنع ممارسات الوصاية والإفساد من قِبَل الحكام والمتنفذين وأعوانهم وتحويل جمهور الأمة إلى قاصرين، يتحكمون في رقابهم، ويصبحون هم الخصم، وهم الحكم، وبدون وعي الأمة وحسن تربية أبنائها وتعليمهم وتأهيلهم لا يُقضَى على ممارسات الاستبداد والفساد، وبوعي الأمة وترابط صفوفها وشجاعة أبنائها وقدراتهم فقط يقضى على ممارسات الاستبداد والفساد، وتحصل الأمة على أكبر قدرٍ من كفاءة الأداء، وتوازن القوى والمصالح في المجتمع.

ولذلك، وحتى يُقضى على متلازمة الاستبداد والفساد فإن بناء وعي جمهور الأمة، ووعي كوادرها، لا بد له من العناية بالأسرة، وبالأدبيات الوالدية؛ لدورها المهم في تربية وجدان الطفل، ولا بدَّ من استقلال دور التربية والتعليم والدعوة، وإقامة مؤسسة أو مؤسسات مستقلة خاصة بها، وإسناد أمرها إلى الأمة مباشرة، وتمكين دورها المستقل في بناء شخصية المسلم ووجدانه، وتنقية ثقافته، بما في ذلك تفعيل دور الأسرة والوالدين في بناء وعي كوادر الأمة وسلامة وجدانها، فذلك هو الطريق العملي الذي يبني بحقٍّ وعي المواطن ودوره في توجيه دور السلطات والرقابة عليها، وبالتالي يمكن دورَ الدينِ والقيم، من خلال وعي المواطن، وتربيته في توجيه سلطات الحكومة، فلا تتمكن هذه السلطات من تضليل الأمة ومن ممارسات الاستبداد والفساد والإفساد؛ الأمر الذي يحمي نظام الأمة، ويحمي في ذات الوقت حقوق الأمة ومصالحها ومواردها من الضياع والتبديد، ويوجه هذه الموارد؛ لتلبية حاجات الأمة، وتنمية مواردها، وتحسين أداء مؤسسات خدماتها وتفجير طاقاتها الإبداعية، ويجعل من الأمة المسلمة قبل ذلك، وبعد ذلك، وصياً على الحكام، وعلى برامجهم السياسية، وليس العكس.

وهنا نلحظ أن الثبات النسبي، في نمط حياة الناس، بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلّم) -ولأمدٍ طويل - بسبب طبيعة العصر، وإلى جانب ما فُرض على العلماء والمفكرين من قِبَل الصفوة السياسية المتسلطة من وضع العزلة السياسية عن الحياة العامة للأمة، والذي تسبب بدوره في ضعف دور العلماء وأدائهم، وبالتالي ضمور دائرة العلم والمعرفة، وضمور دورهم في توعية الأمة بشأن حياتها العامة، وبشأن بناء مؤسساتها وتطويرها؛

الأمر الذي صرف العلماء والصفوة الفكرية - عملياً - إلى الالتزام الحرفي لترتيبات السنة النبوية المشرفة، والتي هي بالضرورة، في جملتها في شأن الترتيبات الحياتية، وبشأن الحكم وإدارة شؤون سياسة الأمة، زمانية مكانية في مجملها، والتمترس خلفها وخلف قدسيتها، وخاصةً في مجال الترتيبات الشخصية، برغم ما جدَّ بعد العهد النبوي وحال قوم النبي في الجزيرة العربية، من تغيُّرات زمانية ومكانية كبرى في حال الأمة والبشرية.

أمّا بالنّسبة إلى القرآن الكريم فقد قلَّ اهتمامهم والتزامهم واستلهامهم له على الرغم من أنه يتميَّز - لأنه الرسالة الخالدة -بمفاهيمه وأبعاده اللازمانية واللامكانية، الأمر الذي يفسح المجال لمواكبة متغيرات الزمان والمكان، وإعادة النظر لتطوير الترتيبات الحياتية التطبيقية بما يحقق مقاصد الرسالة، في كلِّ عصرٍ ومِصْرٍ، بحسب الظروف ومتغيرات الأحوال.

ومن هذا المنطلق نود أن نلفت النظر إلى آيتين كريمتين، تتعلقان بمفهوم الدعوة والتعليم الديني، بشكل خاص، والتي نعتقد أنها تتطلب إسناد أمر الدعوة والتربية والتعليم الديني إلى مؤسسة اجتماعية تربوية هامة، كان يجب على الأمة - منذ البداية -إقامتها مؤسسةً مستقلةً، وأن تكون لها جميع ضمانات الاستقلال، على قدم المساواة مع مؤسسة الدستور، ومع مؤسسة شورى الشؤون السياسية والرقابة والتقنين، ومع مؤسسة القضاء، ومع أي مؤسسة أخرى من مؤسسات النظام الاجتماعي الأساسية؛ حتى تبقى مؤسسة التعليم والتربية الدينية على غرار المؤسسات الدستورية الأخرى، وعلى شاكلتهم، مؤسسةً مستقلةً تؤدي دورها البنَّاء الفعَّال، بكلٍّ ما هو فعَّالٌ وممكنٌ، بما في ذلك تفعيل مؤسسة الأسرة والوالدين في إنجاح الدعوة والتوعية والتربية والتعليم الديني والقيمي، ومقاصدها، وتوفير وسائلها وأدواتها؛ بعيداً عن آفة التشويه والتهميش، أو التوظيف والاستغلال، أياً كان نوعه، تارةً بالتهميش والعزل؛ وذلك بتحويل مفهوم الدين والدعوة والتعليم القيمي إلى مجرد شعارات فارغة جوفاء، وإقامة الحفلات والموالد، واستصدار فتاوى الدعم والتأييد لأصحاب السلطان، ومعاركهم السياسية، وتارةً بالاستغلال والتشويه؛ وذلك بتوظيف الدين والقداسة من قِبَل رجال السياسة والسلطة والمصالح الخاصة؛ باستخدام قداسة الدين وسيلةً لإشاعة الخوف والرعب، وتكميم الأفواه، وإلغاء العقول؛ خدمةً للسلطة وسياساتها ومصالحها الخاصة.

أما الآيتان أو (المفهومان القرآنيان) اللتان يجب تفهُّمهما في نظام الحياة السياسية الاجتماعية الإسلامية، فهما قول الله سبحانه وتعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون» آل عمران 3: 104 وقوله تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفةٌ ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون» التوبة 9: 122، وكلمة (الأمة) هنا تعني فئة أو جماعة أو بلغة العصر هيئة أو مؤسسة مستقلة، تختار الأمة قيادتها لتكون مؤسسة لا تراعي إلا مهمتها، والوظيفة المنوطة بها، دون سلطة ولا تأثير من أي مصالح أو اعتبارات، إلا من ثقة الأمة بها، ودعمها لها، والاقتناع بأدائها، وبرقابة منها.

كما نود أن نلفت النظر أيضاً، إلى أن هناك مفاهيم قرآنية أخرى عديدة، عدا هذين المفهومين يجب التنبه لها، وسوف تكون موضع دراسات أخرى فيما بعد إن شاء الله، وما يهمنا هنا الآن هو الإشارة من باب التمثيل إلى مفهومين آخرين في القرآن الكريم، عدا ما سبق، يتعلقان بمؤسسة اجتماعية هامة، هي الأسرة، يجب أن يكونا موضع مزيد من البحث العلمي الاجتماعي، والاهتمام بهما؛ ليكونا أساس بناء قوانين الأسرة وتطبيقاتها المعاصرة، وذلك في ضوء تطور الواقع

والإمكانات والحاجات والتحديات، وأن يعاد - على ضوئهما - النظر في أمر أي تطبيقات تراثية ما عادت تحقق بالشكل الأمثل أو المناسب -لتغير الظروف والحاجات والإمكانات والتحديات-مقاصد هذه المفاهيم القرآنية والغاية منها؛ ولذلك يجب - تفعيلاً لهذه المفاهيم - تعديل الكثير من التطبيقات والترتيبات السائدة حتى اليوم في تشريعات الأسرة المسلمة؛ وذلك حتى يتم - بشكل حقيقي وفعَّال - تحقيق هذه المفاهيم وأهدافها ومقاصدها والغاية منها، في علاقات الأسرة والمحافظة عليها وعلى فطريتها ودفئها وأخلاقياتها المميزة.

وهذان المفهومان القرآنيان هما: «إمساك بمعروف» أو «تسريح بإحسان»، يقول الله سبحانه وتعالى في سورة الطلاق: «فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف» 65: 2، ويقول سبحانه في سورة البقرة: «الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان» 2: 229.

وبرغم أن بعض علماء السلف قد تنبهوا -جزئياً- إلى مفهوم تعدد الأدوار التي أداها الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته في العهد النبوي، وبالذات إلى دور الرسالة والتبليغ، ودور الحكم، إلا أنه لم يكن واضحاً لديهم الفرق بين دور النبي المبلغ، وبين دور الداعية والمعلم، ونظراً للظروف المتسارعة، والموروثات المتجذرة، والمصالح الطاغيــة، وما ألمَّ بالنظام الاجتماعي السياسي على العهد الأول - بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من كوارث انهيار نظام الخلافة الراشدة، وسيطرة المفاهيم القبلية على نظام الدولة، وما تبع ذلك من ثقافات البلدان والأمم التي دخلت الإسلام، وتفشي طغيان رجال السلطة، ومصالحهم ومصالح أعوانهم، ومفاسدهم إلى جانب عزل رجال مدرسة المدينة قادةً ومفكرين، وتحويلهم إلى أكاديميين مدرسين، ومصدرًا للأعوان الموظفين (المبرمجين)، بل وتكوين فئة ترتبط مصالحها بمصالح الفئة السياسية الحاكمة واستبدادها وفساد ممارساتها، وبالتالي عزل مفاهيم الدين ومقاصده عن الحياة السياسية، هذا من ناحية، ولعدم تغير طبيعة العصر العمرانية والاقتصادية بشكل جذري ولأمد طويل، من ناحية أخرى، فإن ذلك كله قد أسهم في تحقيق أهداف الصفوة السياسية وأعوانها، في محدودية فكر العلماء والمفكرين، وجعلهم - في فكرهم - يميلون إلى التقليد والمحاكاة، وحصر فكرهم ودورهم في الجانب الشكلي والفردي، والاعتماد في كثير من الأمور - بسبب العجز الفكري، ومحدودية الأفق والممارسة، وتأثير المصالح الحياتية المادية، ونزولاً عند ضغوط الأمر الواقع في كثير من الأمور، والممارسات، وبشكلٍ متزايدٍ - على حرفية التطبيقات التشريعية للعهد النبوي، وتوجيهاته وتعليماته التي خاطبت في جوانبها التطبيقية أحوالَ المجتمع على العهد النبوي، وأن يلتزم كثير منهم، وبشكل جزئي وانتقائي، حرفية النصوص، أكثر من اعتمادهم على المفاهيم الكلية التشريعية القرآنية، ودلالاتها ومقاصدها، اللازمانية واللامكانية، وتطوير تطبيقاتها، تجديداً واجتهاداً، بفكر سياسي اجتماعي حيٍّ متطور، بما يلائم جوهر المتغيرات وتحدياتها وآثارها الاجتماعية، والاستفادة في ذلك من حكمة التنزيل النبوي للمفاهيم والمقاصد بشأن أحوال قومه، وظروف عصره الزمانية والمكانية.

وعُرِفَتْ هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي - كما هو معلوم، حقيقةً، أو تصويراً للحال، بظاهرة التقليد وقفل باب الاجتهاد وبالتالي فقد اتسم الفكر الديني الإسلامي - بالضرورة، منذ ذلك العهد، ومع استثناءات شجاعةٍ مبدعةٍ مضيئةٍ - بالجزئية، وبالانتقائية، وبالمبالغة في تصيد النصوص النبوية والتراثية، والاحتماء خلف قدسيتها، وبالتالي بتهميش دور الدين، ونجاح توظيفه سلبياً في خدمة الصفوة السياسية واستبدادها ومفاسدها ؛ لأن الاستبداد والفساد متلازمان، يغذي بعضها بعضاً، ولا يكسر هذه الدائرة الهدامة المشؤومة

في حياة المجتمعات، إلا أن تستعيد الأمة وشعوبها - بجهود المفكرين والمربين والإصلاحيين الشجاعة المخلصة - رؤاها الكونية الحضارية، وتصلح من شأن مناهج فكرها، وتنقى ثقافتها، وتحسن تربية أجيالها، وتعيد بناء أنظمتها، ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية، وأن تعيد السلطة في النظام العام، وتوجيهه، إلى يد جمهور الأمة.

دون مبادرات المفكرين والمربين والإصلاحيين، وتوجيه الاهتمام اللازم من قِبَلِهم لإعادة بناء الرؤية الكونية الحضارية، وسلامة منهج الفكر، وتنقية الثقافة، وإصلاح أساليب التربية، وسلامة مناهج التعليم، دون ذلك فإنه لا مجال ولا أمل في استنهاض الأمة، وتنمية طاقاتها، وتفعيل إرادة الحياة والبناء والإبداع فيها. وهذا هو ولا شك المقصود مما أشار إليه الرسول (صلى الله عليه وسلّم) بتجديد الدين أي إعادة تنزيل مفاهيمه على الواقع المتغير كلما تقدم الزمن وتقادم التطبيق.

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن نجاح عهد الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وصدر عهد الخليفة عثمان رضي الله عنهم جميعاً، على الرغم من عدم فصل دور الدعوة والتربية والتعليم عن دور السلطة والحكم في هذه العهود الراشدة، هو أن هذه العهود بقيت فيها ترتيبات الحكم ورجاله وأدوارهم على ما كان عليه الحال والنظام بشكل عام في العهد النبوي.

ولكن مع موت كثير من أولئك الرجال والأصحاب واستشهادهم، وضعف جلٍّ من بقي منهم، وتقدم سنهم، ومع تغير أحوال الناس والعصر بعد اتساع الدولة، وامتداد الفتوح، ودخول شعوب كثيرة في الدولة والإسلام، فكان لابد من حدوث التغيرات والأخطاء والتجاوزات في طبيعة النظام، وفي الأشخاص والأدوار، بعد أن توفي النبي (صلى الله عليه وسلّم) المؤيد بالوحي، والذي كانت حكمة عهده، هو التنزيل المحكم لمفاهيم القرآن، وتحقيق مقاصده، فيكون ذلك حجة على الناس، في أن هذا القرآن وهذا الدين، هو نور وهداية لحياة البشر، وليس مدينةً مثاليةً أسطورية (يوتوبيا).

وهكذا فإنه لا بدَّ أن يكون حال البشرِ -بعد وفاته (صلى الله عليه وسلّم) وانقضاء عهده -سواء في الإفادة من الدين، ومن مبادئه، ومن توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم في إدارة حكم قومه، أي إنّ على كلِّ إنسان - بقدر طاقته - بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلّم) التزام رؤية الدين ومبادئه وقيمه، والإفادة من حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في تنزيل الرؤية الإسلامية وقيمها ومبادئها، وتحقيق غاياتها ومقاصدها على أحوالِ قومه وعصرِه؛ فيأخذ مِن الدين كلُّ إنسانٍ، وكلُّ شعبٍ، وكلُّ أمة، في كلِّ زمانٍ، وفي كلِّ مكانٍ، ويلتزمون بقدر الطاقة، «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون».

ما سبق يوضِّحُ أنه ليس المقصود أن يستمر العهد النبوي، وأن تستمر ممارساته وترتيباته الحرفية بعد وفاته، إلا ما رأت الأمةُ وأولو الأمر والفكر أنه مازال مناسباً ويحقق مقاصد دينهم ومصالحهم، وأن عليهم أن يبدعوا ما يناسب ما يجدّ من أحوالهم، وإلا كان ذلك معناه أن العهدَ النبويَّ ورسالتَه الإسلامية، إبداعٌ إنسانيٌّ، يأخذ مداه، ويستنفد أغراضه، وينتهي، وتنتهي مهمته الحضارية بتغير الأحوال، وتطوير الإمكانات والحاجات والتحديات.

وهنا كان لابد - بسبب ما جدَّ من أحداثٍ وتغيراتٍ أن تتم أمور عديدة لم يمكن أن تتم وذلك بسبب سرعة الأحداث، ومحدودية البيئة مادياً وحضارياً ومن هذه الأمور التي لم تتم ذلكَ، عدم الفصل بين الأدوار التي جمعت في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلّم)، ولذلك كان لا بدَّ أن تظهر مع أفول جيل الأصحاب وقرب انتهاء العصر الراشد بعضُ الآثار السلبية فيما رأينا من حال الدولة والحكم بعد عهد حكم رجال

دولة الرسول (صلى الله عليه وسلّم) الراشدة، وما دار من صراعات سياسية مؤسفة بسبب تجنيد القبليين الذين مازالت كثير من القيم القبلية العنصرية عالقة بهم، ليكونوا جيش الفتح، وبذلك انتهى عهد الخلافة الراشدة، وعهد جيل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، وعهد دولتهم.

ومع قيام الدولة الأموية - ومنذ ذلك الوقت، وعلى مدى التاريخ الإسلامي، إلا ما ندر، وبرغم إصرار جيل المدرسيين على ضرورة الالتزام والتمسك والتمترس خلف حرفية ترتيبات العهد الإسلامي الأول؛ فقد برزت وتمكنت ممارسات العرقية والقبلية والشعوبية، وتمكّنَ الاستبداد والحكم العضوض، من نظام حكومات الأمة الإسلامية، وما تبع ذلك من المفاسد والمظالم، وأصبح ذلك هو القاعدة، وما عداه هو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة.

وفي هذا الزمن الذي نعيشه اليوم، والمتباعد جذرياً، في كثير من الوجوه، عما كانت عليه أوضاع الإنسانية في القرون السالفة، خاصة مع تنامي الهجمة الفكرية الغربية، بفضائياتها وعنكبوتياتها ونفوذها العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والسياسي، وتأثيرها السلبي في الأمة، وفي شبابها؛ كل ذلك يؤكد الحاجةَ إلى مراجعات جذرية لمقولات الفكر الإسلامي المعاصر عامة، والسياسي منه خاصة، الذي نشأ وترعرع في ظلِّ تلك الانحرافات والممارسات والضغوطات، وغذى - بشكلٍ واعٍ أو غير واعٍ - تلك الممارسات، وتعايش من النّاحيةّ العملية معهاً؛ بحيث تكون تلك المراجعات ضمن مراجعة شاملة لكل ما يتعلق برؤية الأمة الحضارية، وبمناهجها الحياتية السالفة، وكل ما يتعلق بهذه المناهج من التشريعات التراثية، وذلك بفهم العهد النبوي ودوره ودلالته للإنسانية، وبالعودة إلى منطلق المفاهيم القرآنية، ومقاصدها، بوعي ديني علمي قِيَميٍّ اجتماعي عمرانيّ؛ وذلك ليواكب فكرُ الأمة، وتشريعاتها، وتنظيماتها، ما جدَّ من تطورات الحضارة الإنسانية وإمكاناتها وتحدياتها؛ بحيث تُجَدِّدُ - بفكرٍ اجتهاديٍّ حيٍّ مستنير -الثوابت الإسلامية، وتوضح مقاصدها، ويجدد خطابها؛ حتى لا يختلطَ الحابل بالنابل، والأساس بالثانوي، وحتى لا تخلط الثوابت الإسلامية بغير الثوابت، وحتى لا تبقى الخطابات والتشريعات والتنظيمات على أوضاعٍ واهتماماتٍ وصورٍ وتعبيراتٍ لا تناسب واقع حال الأمة والعصر، وحتى تُحقق الخطابات والتشريعات والتنظيمات دائماً -في المجتمع المسلم -غاياتِ الهداية القرآنية وطبائع الفطرة ومقاصدها على تعاقب المواقع والأزمان، واختلافها.

وفي هذا الصدد فإن من المهم أن ندرك أن مؤسسات التربية الدينية والدعوة والتبشير للأديان الإبراهيمية السالفة، التي هي المعبد والكنيسة، كان من الممكن أن يكون تأثيرها وعطاؤها مضاعفاً وأعظم فاعلية، لولا طبيعة هذه الأديان الزمانية المكانية، إضافة لما أصاب هذه الأديان لاحقاً من انحرافات وتحريفات وخرافات وكهنوتيات، والتي ما جاء الإسلام إلا ليصححها، وحتى يعيد تأهيل الدين ودوره في الهداية؛ مواكبةً لحال الإنسانية في مستقبل عصر العالمية وتحدياتها من بعد.

والإسلام باعتباره الرسالة الإلهية الخاتمة، المهيمنة، على ما سبق من الأديان، خاصةً وأن الله قد حفظ القرآن الكريم، وهو المصدر الأساس والأول لهذا الدين، كما حفظت جهود العلماء الكثير من صحيح السنة النبوية: روايةً ومتناً من داء التحريف والخرافة والشعوذة؛ كل ذلك يجعل بناء المؤسسات المستقلة للدعوة والتوعية والتربية الدينية والثقافة الإسلامية والإعلام، وفصلها عن مؤسسة السلطة والحكم، ضرورةً قصوى، وعنصراً مهما في القضاء على منابع الاستبداد والفساد، الذي كان وما يزال في كثير من الوجوه سمةَ الحكم والسلطان في تاريخ الأمة السياسي؛ بذلك يمكن إنهاض الأمة

وإصلاح رؤيتها وفكرها ومناهج تربية أبنائها، بعيداً عن أية مؤثرات خاصة أو سلبية، لأي فئة أو سلطة جزئية في المجتمع، كما يجب أن يكون المسجد قلب مؤسسة الدعوة، وأن تكون مناهج الدعوة والتعليم والتربية والثقافة الدينية الاجتماعية والإعلام، من الأمور التي تختص بها مؤسسة أو مؤسسات الدعوة والتعليم العقدي ومؤسسات الإعلام وحدها، والتي تختار الأمة قياداتها ورجال الإدارة والتوجيه الديني الحضاري فيها؛ وبذلك لا يكون للسلطة التنفيذية، أو لأي فئة خاصة في الدولة أي تحكّم فيها، أو سلطة عليها؛ ولا تكون هناك رقابة على هذه المؤسسات الدعوية التربوية الدينية والاجتماعية والإعلامية العامة، والخيرية الخاصة، ولا على وسائلها ونشاطاتها، إلا رقابة الأمة وممثليها المؤهلين المنتخبين لهذا الغرض وحده، وعند ذلك يمكن أن تصفو الرؤية، وأن يستقيم الفكر الديني الاجتماعي، ويتطور، وينمو، ويتجدَّد، وأن يسهم -إلى جانب مؤسسات الإعلام العام - في القضاء على منابع الاستبداد والفساد، وعندها يستقيم بناء مؤسسات الحكم والحياة العامة في البلاد الإسلامية، وبذلك تصبح الأمة هي - بالفعلِ - صاحبة الأمر والتوجيه لسلطات الدولة السياسيةِ والتنفيذية، ومنها وحدها تُستَمَدُّ المشروعية، وليس لرجال الحكم ومصالحهم وسياساتهم أي سلطةٍ في شأن الدعوة والتربية والتعليم الديني والإعلام العام، وهو غير الإعلام الخاص الصادر عن أصحاب المصالح، وعن مختلف هيئات المجتمع العامة والخاصة، ومؤسساتها.

لقد انقلب حال نظام الأمة رأسًا على عقب حين اعتبر الخطاب الديني - بشكلٍ واعٍ أو غير واعٍ -أن الأمة المسلمة هي «الذين لاَ يعلَمـون والذيـن لا يفقهون» وأصبح رجال الحكم والسلطة وموظفوهم من أصحاب الإجازات، والاختصاصات الأكاديمية، والألقاب الرنانة الطنانة، هم «الذين يعلمون ويفقهون» وأصبحت الأمة هي الجاهل والقاصر، وأصبح الحكام وأصحاب المصالح وموظفوهم وأعوانهم وزبانيتهم، هم «الراشدون» «العالمون» والأوصياء على الأمة، أما أصحاب الاختصاصات الفنية الأكاديمية من العلماء الأكاديميين في الشأن الديني أو الاجتماعي أو سواهما مهما اتسع علمهم فدورهم يجب أن لا يعدو المشورة والتنفيذ ولإبداء الرأي والمشورة، وليس لإصدار القرار السياسي، لأن القرار السياسي هو من شأن الأمة صاحبة المصلحة؛ لكي تحقق الأمة تطلعاتها الحضارية، وتحمي مصالحها السياسية الحياتية، وغير ذلك خلط للأوراق بدعوى جهل جمهور الأمة المسلمة وقصور إدراكهم.

وهذه الدعوى من قِبَل رجال السلطة وأعوانهم من جانب، وبسبب خلط الأوراق وغيمومة الأمر من بعض المخلصين من جانب آخر، هي - في الحقيقة - دعوى فاسدة؛ لأن الأمر هنا أمر سياسةٍ وقرار، وهو حقُّ الأمة صاحبة القرار، وليس أمر تنفيذ، ولذلك يجب اتخاذ القرارات السياسية العامة بشورى الأمة؛ التي يستفاد فيها بمشورة أصحاب الاختصاص في بعض الجوانب، بحسب الأحوال.

أما دعوى جهل الأمة وقصورها لتبرير سلب حقِّها في اتخاذ قراراتها، وتوجيه أمور حياتها، هي دعوى لتمكين مزيد من الجهل والتجهيل والاستبداد، وبالتالي الفساد والإفساد في الأمة ؛ وذلك حتى تبقى الصفوة السياسية وأدواتها وأجهزتها هي الوصي العالِم المهتدي المستنير !!

أما إذا كان هناك حقاً جهلٌ أو قصور إدراكٍ عند جمهور الأمة، على مستوى الوعي السياسي وصنع القرار السياسي، وهو غير الدراية الفنية والأكاديمية فتلك أمور اختصاص فني وهي من شأن السلطات التنفيذية، فيكون علاج قصور الوعي السياسي بمزيدٍ من جهـود التربيـة والتعليم والتثقيف والإعلام، وبمزيدٍ من برامج الدعوة والتربية والتعليم والإعلام، والتوعية،

وباقتناعهم، وليس بادعاء الوصاية والتجهيل ومزيد من وصايات التسلط والاستبداد؛ تمكيناً لمفاسد رجال السلطة وأصحاب المصالح وتجاوزاتهم.

وفي هذا الصدد فإن من المهم أن نذكّر أن رجال العهد الأول لم يكونوا قد عرفوا آلاف المتون والحواشي والمختصرات الأكاديمية، وكل ما عرفوه بتلقائية، ودون تكلف أو سفسطة لتوجيه حركة مجتمعهم وسياساته، بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلّم) هو القرآن الكريم وتوجيهات الرسول (صلى الله عليه وسلّم) وترتيباته في قصد التزام مبادئ الشورى والعدل والرحمة والإصلاح والإعمار، وتجسيدها؛ والتي هي أمهات قيم الإسلام ومبادئه ومقاصده، وما قد يعبَّر عنه بالمعلوم بداهة من الدين بالضرورة، أما ما وراء ذلك فهو تفاصيل اختصاص ومشورة، تُقضَى بها الحاجات، وتُنَفَّذ القرارات، ولنذكر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ما ضرَّك يا ابن الخطاب – وقد أدرك المقصود– ألا تعلم ما الأبُّ" في إشارة إلى الله سبحانه وتعالى "وفاكهةً وأبّـاً" عبس: 31، أي إن أمورَ السياسات وادراك المصالح العامة غير أمور الأكاديميات وفنيات الفتوى، وأحكام القضاء، وتنفيذ السياسات والقرارات، وما يتطلبه ذلك من معلومات مهنيةٍ وتقنيةٍ، في أي وجه من وجوه الترتيبات الحياتية، فمثل هذه الأمور التقنية التنفيذية هي التي تستدعي التعمُّق والتخصُّص الفني والأكاديمي، مثل أدوية العلاج، ومثل تقسيم المواريث.

ويوضح هذه القضية على سبيل المثال أمر السياسة الزراعية لأي بلدٍ، فلا شكّ أن من المهم أن يكون للقيادات السياسية وقواعدها الجماهيرية إلمام بالحالة الزراعية العامة للبلد، ولطبيعتها وإمكاناتها؛ لكي يتم اتخاذ السياسات المناسبة، وأخذ مختلف الاعتبارات السياسية ضمن إطار هذه الطبيعة والإمكانات.

وهذا من الواضح يختلف عن المعرفة الفنية الزراعية في أمر أي محصولٍ من المحاصيل، وكيفية زراعته، ومواعيدها، وأنواع السماد المطلوب لها، وجميع المعلومات اللازمة لإرشاد المزارعين ليقوموا بزراعة المحاصيل التي تقرر الاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لجمهور الأمة الاهتمام بها، وتشجيع زراعتها وإنتاجها وتسويقها.

وهذا المثل ينطبق على كلِّ حقلٍ من حقول الحياة، في الفرق بين السياسي والفنيّ التقنيّ، ولا مجال في هذا للاعتراض على الأمة وعلى ممثليها السياسيين في اتخاذ القرارات السياسية العامة اللازمة؛ بحجة أن جمهور الأمة ورجال السياسة ليسوا أصحاب اختصاصات فنية تقنية بالضرورة في أي مجالٍ من هذه المجالات الحياتية، ومنها التخصصات الفلسفية الكلامية والقانونية الفقهية.

وملحوظة أخيرة، وهي أن من المهم ألا يستمر الخلط الفكري السياسي الاجتماعي الإسلامي بشأن علاقة سلطة الحكم (السلطة التنفيذية) وبشؤون الدعوة وشئون التعليم الديني الثقافي، وهل يُعَدُّ كفُّ يدِ رجال السلطة ومصالحهم ومصالح أعوانهم عن السيطرة على المؤسسات الدينية ومؤسسات الدين والدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام، في الدولة والمجتمع، أمراً إيجابياً أم سلبياً؟ وهل هو في الحقيقة فصلٌ للدين والقيم عن الدولة والسياسة؟ أم هو في جوهره تمكين للدين والدعوة وكفٌّ ليد السلطة عن تشويه الدين ومبادئه وقيمه بالإلغاء أو بالتهميش أو بالتوظيف والاستغلال؛ بشكلٍ أو بآخر لخدمة مصالح الحكم والحكام وأصحاب المصالح الخاصة.

وأهمية هذه القضية – أي فصل الدين عن تسلُّط مؤسسات الحكم وخاصة السلطات التنفيذية –أنها قضية لم يحسن كثير من الناس حتى اليوم فهمها، واختلط فيها الأمر على جمهور الأمة، وعلى كثيرٍ من المثقفين، ولذلك فإن من المهم أن ندرك أن إبعاد شؤون

الدعوة والتعليم والتربية الدينية والثقافية عن متناول يد السلطة التنفيذية (رجال الحكم)، وعن برامجها الحياتية السياسية، وعن المصالح التي لا بدّ أن توليها الأولوية، وأن تنحاز إليها، وإن هذا الكف والإبعاد والفصل ليس فصلاً للدين عن الدولة، أو عن السياسة، ولكنه إبعادٌ وفصلٌ وكفٌ ليد رجال السلطة التنفيذية عن الإساءة إلى الدين والقيم والقداسة؛ تهميشاً، أو توظيف تشويه واستغلال؛ مدخلاً إلى الاستبداد، وبالتالي إلى الفساد والإفساد، فيكون الكف هو خدمة للأمة والدولة، وحفظاً وتمكيناً للدين والعقائد والقداسة وحمايتها من الإلغاء أو التهميش أو التوظيف لخدمة استبداد السلطة ورجالها؛ تمكيناً لمصالحها ومصالح الفئات التي تنحاز إليها.

إن مؤسسات الحكم بما في ذلك سلطة الحكم التنفيذية - ببساطة -" ليست هي «الدولة»، بل هي إحدى مؤسسات نظام الحكم في الدولة، وإن الأمة و«الشعب» هما الأساس والعنصر الأهم في توجيه السياسة العامة، وفي تكوين الدولة، ومن خيارهم وحدهم تُستمد شرعيةُ الحكام والأحكام.

فالأمر لمن يدرك معنى الدولة، وموقع السلطة التنفيذية فيها، يدرك أن إبعاد يد السلطة التنفيذية ورجالها ومصالحهم السياسية عن السيطرة على شؤون الدين والقداسة، هو حماية للدين والقيم والقداسة عن التوظيف السلبي بأي صورةٍ من الصور، وهو ليس فصلاً للدين عن تصريف شؤون الدولة وتوجيه برامجها الحياتية السياسية، بل هو تمكينٌ لأمر الدين والدعوة والتربية في نظام حكم الأمة؛ وذلك بجعل أمر تكوين كوادر الأمة، وتربية أبنائها، على الوجه الصحيح، في يد الأمة وجهور الأمة ومؤسسات الدعوة مباشرة حتى يتم تأهيل هذه الكوادر لتوجيه شؤون مجتمعهم ومصالحهم الروحية والمادية ومؤسساتهم السياسية، على أساس عميقٍ ومتينٍ من هدى مفاهيم دينهم وقيمه ومقاصده، بعيداً عن مؤثرات المصالح الخاصة لأي أحد، بما في ذلك - وبالدرجة الأولى - رجال السلطة والصفوة السياسية وأعوانها، حيث لا سلطة هنا إلا لجمهور الأمة ودعمهم وقناعتهم المبرأة من أي تأثير للمصالح الخاصة.

فالأمر هنا هو أمر إدراك مرامي القرآن الكريم، وأمر إدراك دروس التاريخ، وأمر تصحيح البناء والتنظيم الاجتماعي والسياسي للأمة على ضوء مقاصد الدين، وتجارب الأمة، وفهم طبائع البشر؛ وذلك بإسناد السلطات المتعلقة بشؤون الدين والقيم والدعوة والثقافة والتربية والتعليم الديني والاجتماعي والإعلام العام مباشرة إلى جمهور الأمة ذاتها، وفق أولوياتهم المبنية على مفاهيم الدين ومقاصده ومبادئه وقيمه السامية التي وعوها وربوا عليها، دون تشويه أو توظيف أو تهميش.

إن تعليم الدين والعقائد والأخلاق، برؤى وخطابات وأساليب ومناهج منزَّهة -بكل الإخلاص وقدر الإمكان -من الشوائب والمآرب، هو أفضل السبل لخدمة الدين والعقائد والقيم في المجتمع والدولة، ولخدمة سياسات الدولة والمجتمع، أي تمكين للدين القويم في مجال السياسة والحكم.

إن هذه المراجعة للفكر الإسلامي السياسي الاجتماعي المعاصر، وإعادة بناء المؤسسات، بما في ذلك مؤسسات الدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام المستقلة، هي ولا شكّ خطوة مهمة جداً لبناء قاعدة الوعي السياسي والاجتماعي الإسلامي السليم؛ لأن هذه التربية، وهذا الوعي، هما السبيل والضمان اللذان يرشدان خيارات المواطنين بشأن التشريعات والبرامج السياسية، ويوعيهم بشكل توافقي إلى تحقيق مقاصد الدين، كل الدين، وإعلاء شأن القيم والأخلاق في المجتمع، والالتزام إيمانًا واقتناعاً بها.

وهذا يعني باختصار أن إبعاد الدين والقداسة عن متناول يد رجال السلطة التنفيذية، وما يعتريهم كبشر من الضعف والانحرافات والأطماع والنزوات، على ما نرى الآن في كثير من البلاد، منذ أن استولى السياسي على الديني، وعلى ما رأينا في تاريخ الأمة السياسي، حين استولى الديني على السياسي ومن قبل في ممارسات المسيحية الرومانية، وما سبقها من الحضارات الاستبدادية القديمة، منذ عهود الفراعنة والأكاسرة ومن سبقهم ولحق بهم، إنما هو إبعادٌ يقصد منه حماية للدين والقداسة من الإلغاء أو التهميش والتشويه أو التوظيف والاستغلال، وفي ذلك تحقيق لمقاصد الدين والقداسة، وإعلاء لمكانتهما وتمكين لدورهما في حسن إدارة الدولة والمجتمع.

ومن المهم أن ندرك هنا أن البرامج والترتيبات السياسية التي تصدر وتكون مستندة إلى خيار الأمة واقتناعها دون أي تزييف أو إملاء فإن لها قوة سياسية حقيقية، ليس لسواها، وهي بذلك خيارات وسياسات مضمون نفاذها والتزامها، ودعمها من قِبَل جمهور الأمة، على عكس البرامج والترتيبات التي تصدر عن مصالح واقتناعات وإملاءات علوية خاصة، لا تعبر عن مصالح الأمة واقتناعها وخياراتها.

الرؤية المنهجية، وعلى ضوء ما تقدم فإن من المهم أن ندرك الفرق بين قهر القداسة حين يُوظَّف الدين لخدمة المصالح الخاصة، وبين هداية الوحي ونور الهداية للأمة وشعوبها وكوادرها؛ حين يمثل الدين خطاب الحب ودعوة الحق والخير، مبادئَ ومفاهيمَ وخلقاً ودعوةً وتربيةً.

وحتى يصلح حال الأمة حقاً ولحماية الأمة من سوء الفهم وانحراف المسيرة يجب تجنيب الأمة وفكر الأمة من خلط الأدوار، وخلط الخطابات، وبالتالي خلط المفاهيم.

ومن ذلك القولُ بأن "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" لتبرير تسلط الحكام على رقاب الناس، وإرهابهم، من خلال الخلط بين أمر العقائد والمبادئ والمفاهيم، وأمر الجرائم والتعديات في الدماء والأعراض والحقوق والأموال؛ التي هي عمل السلطة ووظيفتها الأساسية في أي دولة.

فالعقائد والمبادئ والمفاهيم والأخلاق سبيلها الدعوة والإقناع والتربية "بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن" "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" "والدين حسن الخلق".

وهذا غير دور الحكم والدولة في استخدام السلطة والعقاب ضد المعتدين والمجرمين الذين لم تردعهم هداية الدعوة ولم تمنعهم من الأذى والإساءة.

ولذلك؛ فإن النظر في النصوص عامةً، والسنة النبوية خاصةً، يوجب الحرص على النظر المنهجي السليم في فهمها، وإدراك مقاصدها ومراميها أولاً؛ وذلك بأخذ كل وسائل الحيطة المنهجية، بشأن ما قد يعتور النصوص غير المتواترة لفظاً ومعنى من أخطاء وخلط وسهو وغفلة وتحريف وتزوير، مع ملاحظة ظروف الزمان والمكان التي أملت قولاً أو آخر، أو فعلاً أو آخر، بما يناسب الظروف وحال المخاطب، كذلك يجب التفرقة بين الأدوار التي اختص بها رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) دون سواه من الناس بكونه رسولاً مبلغاً عبر الزمان والمكان، وبكونه في ذات الوقت داعيةً معلماً مربياً لقومه، وقدوةً لهم ولمن بعدهم، وبكونه في الوقت نفسه رأسَ سلطةِ الحكم، وبانيَ مجتمع ودولة؛ حتى يكون قيام مجتمع إنساني في واقع حياة الناس حجةً على صلاح هذا الدين ومبادئه وقيمه لهداية الإنسان، وإمكان تحقيق هذا الدين وقيمه ومبادئه ومفاهيمه في حياة الإنسان، ولإبراز دور «الحكمة» في أساليب تنزيل هذه القيم والمبادئ والمفاهيم في واقع الزمان والمكان؛ الأمر الذي يعني أهمية أخذ عنصر الزمان والمكان في فهم الكثير من

الأفعال والمنطوقات النبوية التي هدفت إلى بناء دولة، وبناء مجتمع إنساني مدني متحضر من قبائل هي أقرب ما تكون إلى البدائية، وليس لها سابق دول وأنظمة ومجتمعات ذات أهلية حضارية؛ حيث يصبح «المسلمُ» والمواطنُ ما التزم حقوق المواطنة وواجباتها (أخَ المسلم) والمواطن «لا يظلمه ولا يسلمه، وكان الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه».

دون هذا الوضوح المنهجي، في إدراك المفاهيم والخطابات والأدوار، لا يمكن تجنب الانحرافات والتعديات في توظيف القداسة وسوء استخدامها؛ لإضفاء المشروعية على «القهر والاستبداد والفساد» لمصلحة رجال الحكم والسلطة وأعوانهم وبطاناتهم، وبالتالي حرمان الأمة والإنسانية من «هداية الوحي»، وترشيد فطرة الإنسانية؛ لتحقيق غايات خلقها من بناء الحياة على أسس الحق والعدل والإخاء والرحمة والسلام.

والخلاصة؛ فإن هذه الرؤية المنهجية، والترتيبات الإصلاحية، تعني أن نظام الأمة والشعوب الإسلامية يصبح، على هذا الأساس، معبراً عن مفاهيم الأمة ومقاصدها الإسلامية، ويجعلها أمة حيَّةً إسلامية في دولة مدنية إسلامية، ولها حكومة مدنية ونظام مدني إسلامي، يخدم المواطنين ويسوي في الحقوق والواجبات الحياتية العامة بينهم.

و«الإسلامية» هنا تعني أن الدين والقيم الدينية الإسلامية هما محتوى فكر الأمة ووجدانها، وإطار قراراتها وخياراتها، وهذا هو الأمر الأهم.

وأن «المدنية» هنا تعني التزام الأمة وفئاتها، الترتيبات الاجتماعية الإنسانية التوافقية بين جميع فئات المجتمع، والتي تحقق مقاصد الدين وقيمه، ولا تناقضها، والتي يجتمع جمهور الأمة والوطن دستورياً عليها.

وهكذا فالأمة الإسلاميةٌ هي أمة إسلاميةٌ بهوية مواطنيها المسلمين وتربيتهم وقيمهم ومفاهيمهم ومقاصدهم وخياراتهم وأولوياتهم، ودولتهم هي دولةٌ إسلاميةٌ لكونها مبنية على محتوى ومفاهيم ومقاصد قيمية كونية عاليةٍ إسلامية خيِّرة، تخدم مصالحهم الحياتية ولا يرفضها -بحكم الفطرة وجوهر الأديان - المواطنون بما فيهم الأقليات من غير المسلمين، والتي يتمّ تحديدها وتشريعها على أساس نظام توافقي يرعى مصالح فئات المجتمع كافةً، المسلم منها وغير المسلم، ويحمي هوياتهم، ويرعى أولوياتهم وخياراتهم ومصالحهم الأساسية، ويتوافقون جميعاً عليه في إطار دستوري مدني التنظيم، وإنساني إسلامي المحتوى.

والإنساني هنا يعني المفهوم المعبر عن القيم والحقوق الإنسانية الأخلاقية الأساسية التي يشترك في احترامها، والتي يتوافق عليها بنو الإنسان عامةً، بما فيهم المسلمون، ولا يرفضونها؛ بفطرتهم وطلب مصالحهم وأسس أديانهم وعقائدهم ومواريثهم الأخلاقية الاجتماعية.

والحكومة الإسلامية المبنية على هذه الأسس هي «حكومة إسلامية»، وهي في ذات الوقت «حكومة مدنية» أي تستند إلى إرادة الشعب بكل فئاته وقيمهم وخياراتهم وفي مقدمتها إرادة الفئة المسلمة في الدولة وقيمها وخياراتها وأولوياتها النابعة من هويتها وقيمها ومبادئها وتربيتها الإسلامية التي تعلي قيمَ العدل والتكافل والتعاون والإحسان والإخاء والشورى والسلام، وتلتزمها، إلا لرد عدوان المعتدين، وحماية الضعفاء المظلومين.

وفي هذا المقام، وحتى لا تختلط الأمور، وتغيم الرؤية، فإن من المهم أن نفرق بين نظام الحكم الديمقراطي العلماني، ونظام الحكم الشورى الإسلامي.

فنظام الحكم الديمقراطي العلماني هو الصورة السياسية للنظام الغربي المادي العلماني. والذي يعبر عن نفسه في المجال الاقتصادي بالنظام الرأسمالي،

وفي المجال الاجتماعي بالنظام الليبرالي، وفي المجال السياسي بالنظام الديمقراطي.

والسمة المهمة المفرِّقة للنظام السياسي الديمقراطي العلماني، عن النظام السياسي الإسلامي الشورى، هي تفرقة أساسية فلسفية، لا بد أن تعكس نفسها على بعض جوانب الترتيبات اللازمة لكل نظام، على الرغم من وجود التشابه بينهما، في بعض الوجوه والترتيبات؛ ومن ذلك على سبيل المثال التشابه في ضرورة التزام الانتخاب، أي مرجعية أغلبية الشعب، وفصل السلطات، حتى يتم التوازن بين التشريعي والتنفيذي، وحيادية القضائي؛ وبذلك لا تطغى المصالح الخاصة، ولا يكون الخصم هو الحَكَمُ.

فالنظـــام الديمقراطـي العلماني الغربي – بســبب خرافيــات الديــن وكهنوتيتــه وسابق ممارساته في مجتمعات الغرب -هو نظامٌ سياسي يستند إلى فكرماديٍّ يجعل الإرادة الإنسانية هي المرجع الأول والأخير في تقرير ما هو حقٌّ وصواب وخير، أي إن الحق والحقيقة في نهاية المطاف قضية ذاتية إنسانية، وأن كل فرد يقرر لذاته ما يعدُّه حقاً وصواباً، وليس لأيٍّ أحد أن يقرر أو يملي أي شيء من ذلك لسواه.

ولأنه لا يمكن لأي فردٍ إنساني أن يعيش منفرداً بذاته، وأنه لا بد لـــه من التعاون مع الآخرين، فكان لا بد أن يتم التوافق بين أفراد المجتمع؛ بحيث يرتضي المجتمع نظاماً عاماً يخضع له الجميع، فكان النظام الديمقراطي (حيث تعني كلمة الديمقراطية أغلبية المواطنين) الذي يعني توافق أغلبية المجتمع أو المواطنين على الترتيبات اللازمة لتسيير شؤون المجتمع، وفق اقتناعات جمهور المجتمع الذاتية، وأن يكون ذلك هو الفيصل الذي يجب أن يخضع له الجميع، أغلبيةً وأقليةً؛ حيث تمثل الأغلبية القوة، ولكن عليها أن ترعى حقوق الأقليات الأساسية؛ لإدراك أن أي جـــور على حقوق الأقليات ومصالحها الأساسية إلى حدِّ الإجحاف، سوف يؤدي إلى الرفض والعصيان وعدم استقرار المجتمع، وفي ذلك خسارة أكبر لفئات المجتمع كافة؛ أغلبيةً وأقليةً.

ومن الواضح في هذا النظام المادي (العلماني)، وفي هذه الفلسفة (المادية العلمانية)، مع تقدم الوقت، واتساع نطاق الممارسة، وتساقط موروث التقاليد، تنشأ – كما نشاهد اليوم -إشكالات جوهرية في هذا النظام؛ حيث يصبح مفهوم الحرية إشكاليةً تعني في النهاية الفوضى الاجتماعية والأخلاقية؛ حيث تنهار القيم والمبادئ والكوابح الأخلاقية، حيث الذاتية الحيوانية هي المرجعية؛ لتصبح النزعات والشهوات والأهواء الذاتية العاجلة، والتي بدأت تظهر أعراضها السيئة في كثير من هذه المجتمعات، وبدأت هذه المجتمعات تدفع الثمن من آثارها السلبية على العلاقات الإنسانية الاجتماعية على الأسرة، وعلى مسئولياتها وعلاقاتها الإنسانية الحميمة، وعلى السلامة النفسية والروحية للأجيال والكوادر المستقبلية لهذه الشعوب؛ حيث لم تعد الأسرةُ محضنـاً أميـنـاً حصيناً لتربية الأجيال، وتلبية حاجاتها الروحية والنفسية والعاطفية والمادية، الأمر الذي يدفع هذه المجتمعات بشكل حثيث، منذ منتصف القرن الماضي، إلى حافة الفوضى والانهيار الأخلاقي والاجتماعي، على ما خلت عليه سير الأمم من قبل.

وإذا كان نظام الشورى الإسلامي، إذا تمَّ بناؤه على أسس المفاهيم القرآنية، ومقاصدها الحقيقية، فإن على المسلمين أن يلتزموا خيـــار المجتمع وقرارات الأغلبية، مثله في ذلك مثل النظام الديمقراطي العلماني، غير أنه يختلف عن النظام الديمقراطي العلماني، في أن المسلم يعدُّ الحق والحقيقة قضية موضوعية، وأن الرؤية الكلية الكونية هي قضية ليست في متناول المنطق البشري، وأن هذه الرؤية الكلية الكونية هي حاجة ضرورية لهداية مسيرة الإنسان، روحياً وأخلاقياً واجتماعياً وحضارياً عمرانياً؛ حتى تكون مسيرة الإنسان خيِّـرةً في الحياة، وأنه لا بد منها لسعادته واستقراره النفسي.

ولذلك؛ فإن المواطنين المسلمين، حتى يحققوا إسلامهم، ويقيموا مجتمعهم على أساس رؤية وقيم إسلامية، فإن على المواطن المسلم في قراراته وخياراته أن يقبل ويقتنع ويلتزم الرؤية الكونية الإسلامية ومبادئها وقيمها ومفاهيمها ومقاصدها الروحية الأخلاقية العمرانية الخيرة.

ومن المهم بشأن الرؤية الكلية والقيم والمفاهيم الإسلامية المسبقة لدى المواطن المسلم، وفي فلسفة النظام الإسلامي، أن يكون الأمر واضحاً في أنه ليس أمرَ معمياتٍ وكهنوتيات، ولكنه أمر رؤية ومبادئ وقيم ومفاهيم يسيرة محددة، وصريحة واضحة، وموثقة معلومة، وإنسانية خيِّرة، لا تتعلق بها تهويمات، ولا خزعبلات، ولا كهنوتيات، فهي رؤية ومبادئ وقيم ومفاهيم نزل بها الوحي، وطبقها العهدُ النبويُّ في الواقع البشريِّ؛ ولذلك فهي تتناغم مع الفطرة الإنسانية، وتمكن لها، وتقنع العقل، وتَقَرُّ لها النفس والروح، وتروي الوجدان؛ وهي بذلك، وبالحجة الدامغة، توفر إطاراً وثوابت ترسي النظام على قاعدة إنسانية روحية أخلاقية إعمارية خيِّرة، يؤمن بها مَنْ يؤمن على بيِّنة، له إن قبلها، واقتنع بها، ورضيتها نفسيته ووجدانه، خيارُ الإسلام، ولمن يرفض أسسها ومقاصدها وثوابتها؛ لجهل أو موروث، فله الحرية في ذلك، ولا يكون بذلك مسلماً، لأنه إذ يكون مسلماً ليس له أن ينتقي بالتغيير والتبديل في الأسس والثوابت، أي إن لكل فردٍ أن يكون مسلماً أو لا يكون، ولكن ليس لأي أحد أن يغير أو أن يبدل في الأسس والثوابت والمقاصد؛ ليضفي على نفسه، اعتباطاً، صفةً لا يتمتع بها، ويعلن هوية لا ينتمي إليها.

وعلى هذا الأساس فإن نظام الحكم السياسي في الأمة الإسلامية في نهاية المطاف يلتزم هذه الرؤية، وتلتزمها قراراتُه وتنظيماته السياسية من خلال اقتناعات الأمة وقبولها، أي إن النظام الإسلامي (بالاصطلاح الهيلِّيني الغربي) هو نظامٌ «ديمقراطي»، أي إنه يلتزم في قراراته رأي أغلبية جمهور المواطنين، ولكنه «ديمقراطيّ» إسلاميّ شوريّ، وليس «ديمقراطياً» مادياً علمانياً، وتكون بذلك مهمة المسلمين في ترتيبات النظام السياسي الإسلامي الشورى هو التشاور في ضوء هذه الرؤية وهذه القيم والمفاهيم، بما يحقق مقاصدها في الزمان والمكان، وبالتالي يحقق ذواتهم، وبشكل توافقي بين أفراد المجتمع وفئاته، في ترتيباته الحياتية، وفق مقتضيات الحال.

ولتحقيق هذا التوافق فإن النظام يلتزم اقتناع الأغلبية في حدود الرؤية والمفاهيم والمقاصد الإسلامية الأساسية التي تنبع من انتماءات أبناء المجتمع في الإنسانية والمواطنة والإخاء، كما يلتزم النظام مبادئ الإخاء والعدل والتعاون والتكافل والرحمة، ومن ثم يرعى هذا النظام كرامة الإنسان، والحقوق الأساسية الإنسانية للمواطنين، بكل فئاتهم، بغض النظر عن أي اعتبار في العرق أو الدين أو المكانة، وليس للنظام أن يخرج على هذه القيم، أو يتنكر لها، وتكون غاية النظام -في خاتمة المطاف -في كل ترتيباته، هو التشاور لتحقيق هذه الأهداف والمقاصد.

وبذلك، وفي ظلِّ النظام الشورى، لا يمكن لأي مسلم، حسب عقيدته وتربيته والتزامه، أن يقبل أو يقر، عن عمد، بضمير مسلم سليم، أن يعتدي أو يقرّ ظلماً وعدواناً، وعلى غير وجه الحق والعدل، على حقِّ أي أحدٍ آخر، مسلماً كان أم غير مسلم، ولو كان خصماً أو عدواً، لمصلحته الذاتية أو لمصلحة أي أحد آخر، ولو كان أقرب قريب إليه؛ لأن من شاء أن يبرَّ أحداً فله أن يبرّه من خاصة ماله، وليس بظلم أي إنسانٍ آخر، أياً كان دينه أو انتماؤه.

ومن المهم أن نلحظ أنه في ظل النظام الإسلامي السياسي المدني الشورى؛ حيث يقتصر دور الأحزاب والفئات السياسية على التنافس في تقديم البرامج السياسية الحياتية، وأولوياتها في تحقيق مصالح الأمة،

وعلى أساس رؤية الأمة وأولوياتها، وهنا فإنه لن توجد في الحقيقة - في هذا النظام الإسلامي الذي ليس فيه مكان لوصاية الكهنوت واستبداد الصفوة -مشكلة في التعددية، أو مشكلة في تداول السلطة؛ وذلك لأن وعي أبناء الأمة، ولعدم توافر البيئة الإيديولوجية الكهنوتية، التي تتحدث - بشكل مباشر أو غير مباشر، واعٍ أو غير واعٍ، باسم الحقيقة المطلقة، أو باسم المقدس، أو بحقِّ الوَصاية؛ لتحتكر الحق والحقيقة، أو تحتكر حقَّ القرار، كل هذه المعطيات تمنع بالضرورة قيام السلطات الاستبدادية، تحت أي مسمى أو أي ادعاء، ويجعل الأمة وحدها هي صاحبة القرار، ومصدر السلطة؛ وبذلك يكون للأمة في هذا النظام الإسلامي حكومات مدنية سياسية، وقبولها وقبول برامجها، أو رفضها، إنما يرجع إلى مدى ما تناله الأحزاب السياسية المنتخبة، وما تكوِّنه من حكومات، على قبول من الأمة، واقتناعها بها وببرامجها، ودون هذا القبول، وهذه الاقتناع، فلا سلطة ولا شرعية، ولا مجال في هذا النظام، في كلٍّ الأحوال، لوصاية أو تفرد أو احتكار للسلطة.

ومن هنا فإن النظامين الديمقراطي العلماني، والشورى الإسلامي، أو بتعبير أوضح، فإن النظامين «الديمقراطي» المادي العلماني، و«الديمقراطي» الإسلامي الشورى، حيث كلمة «الديمقراطية» تعني قرار الأغلبية، وإن تشابها في بعض الوجوه، فإن بينهما فروقاً جوهرية وفلسفية عميقة؛ لما بين المجتمعين والحضارتين من فروق فلسفية عميقة، تتعارضان بتعارض مفهومي «الحق للقوة» و«القوة للحقِّ»؛ وهذه الفروق الفلسفية الأساسية لا بد من أن تعكس نفسها في أمر الترتيبات، وفي مناهج ومكونات اتخاذ القرار ومؤسساته وترتيباته ، حتى لا تنتهي الأمة الإسلامية، حين لا تعبِّر مؤسساتها وترتيباتها عن فلسفتها وغاياتها، إلى قرارات لا تلتزمها ولا تقتنع بها، وبالتالي لا تحركها ولا تستنهض همتها ولا تلمس حوافزها ودوافع البذل والجهد والعطاء في قرارة نفوس أبنائها ووجدانهم، وحتى لا تنتهي الأمة في شكليات الخيارات والقرارات، إلى قرارات النسب الهزلية المزرية وخياراتها التي تكاد أن تصل إلى مئة بالمئة إن لم يكن أكثر!!حين تقلد -كما هو الحال البائس اليوم في كثير من البلاد العربية والإسلامية - مؤسساتُ القرار السياسي في الأمة ترتيباتِ النظام الديمقراطي العلماني وفلسفته حرفياً، دون وعي بطبيعة هذه الترتيبات ودلالاتها ومقاصدها، وبالتالي دون وعي ولا قدرة على تمثل المناسب المفيد منها، ومن ترتيباتها؛ بحيث تفيد منظومة الرؤية والفكر والحضارة الإسلامية، وتتواءم وطبيعتها وغاياتها الفلسفية والحياتية.

وقد يكون من أثر اختلاف فلسفة النظامين «الديمقراطي» الإسلامي الشورى و«الديمقراطي» المادي العلماني أن التزام التشاور في النظام الإسلامي يؤدي في كثير من الحالات إلى ظهور ما يمكن تسميته في ترتيبات الأنظمة السياسية المعاصرة بـ «الأحزاب البرلمانية» التي تنتج عن التزام المتشاورين في النظام الإسلامي بالاقتناعات الضميرية بما هو حق ومصلحة، وليس بمواقف حزبية ثابتة ومقررة مسبقاً، وقد يؤثر هذا على مواقف الأعضاء والأغلبيات، في حالات تغير الاقتناعات نتيجة التأمل والتشاور، وبالتالي قد يؤثر ذلك في بعض الأحوال على استقرار السلطة التنفيذية، واستمرارية سياساتها، لتغير مكونات قاعدتها البرلمانية، وهذا الوضع قد يجعل «الأنظمة الرئاسية» - بصورة من الصور -أكثر ملاءمةً للنظام الشورى الإسلامي، وهو غير النظام الذي يعرف عند طلاب العلوم السياسية بـ «النظام البرلماني».

من هنا فإن على الأمة أن تدرك حقيقة منطلقاتها، ورؤيتها الكونية، وطبيعة منظومتها وفلسفتها الحضارية؛ وذلك حتى تبنى مؤسساتها وترتيباتها الدستورية، بالأسلوب الفعَّال الصحيح الذي يتفق مع طبيعتها ومقاصدها، وحتى تعرف كيف تستفيد الأمة من تفاعلاتها

وحواراتها الحضارية المستنيرة، مع ما حققته وكشفت عنه تجارب الأمم والمنظومات الحضارية المعاصرة الأخرى، من أمر «الحقائق العلمية»، ومن «الترتيبات» الاجتماعية والحياتية الفعَّالة؛ حتى لا تعيد الأمة الإسلامية، في كثير من الأمور، «اختراع العجلة» كما يقولون، وحتى تعرف كيف تفعِّل منظومتها الاجتماعية والحضارية بأقل جهد ممكن، مستفيدةً من كلِّ جهد خيِّر بناء حققته الإنسانية في مسيرتها الحضارية، وحتى تسهم، من خلال منظومتها الحضارية الإسلامية وإبداعاتها الخيِّرة، في ترشيد المنظومات الإنسانية الحضارية الأخرى.

لذلك فإن من المهم أن نؤكد هنا أن هذا النظام الإسلامي المدني الشورى الذي لا تطال فيه يدُ الحكومات وسلطاتها التنفيذية قداسة الدين، وتستقل فيه شؤون التوعية والدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام العام؛ لتكوِّن هذه الشؤون هيئةً أو هيئات مستقلة؛ حيث يعود أمرها جميعاً إلى يد الأمة وممثليها المختصين بهذا الأمر وحدهم مباشرة، وبذلك فإنه لا مجال للأحزاب والفئات السياسية في هذا النظام الإسلامي المدني؛ لأن يكون لها وصاية دينية، أو خصوصية قدسية، وليس لهذه الأحزاب والفئات إلا التنافس السياسي المحض؛ لخدمة الأمة، في برامج سياسية حياتية، تنبني على اعتبارات حياتية معقدة، وإن كانت تنطلق من فلسفة ومقاصد محددة، الأمر الذي يسمح بتعدد الرؤى والأولويات ووجهات النظر، وإن كانت جميعها تلتزم دستور الأمة، وتستمد شرعيتها من قبول الأمة ورضاها عن هذه البرامج، وعن أداء هذه الحكومات.

وهكذا مما سبق يتضح لنا - دون أدنى شكٍّ -أن نظامَ الأمة الإسلامية نظامٌ مدني شوري إسلامي؛ لأن محتواه يستند إلى إرادة الشعب، وفي الوقت نفسه فإن هوية المسلمين وقيمهم ومقاصدهم وخياراتهم وأولوياتهم تمثل الركيزة الأساسية في خياراته وأولوياته، والتي يتم تحديدها بشكل توافقي دستوري مع بقية فئات المجتمع، بما في ذلك الفئات غير المسلمة في الدولة، وهو بذلك نظام إسلامي في محتواه، ونظام مدني في ترتيباته؛ لأنه توافقيٌّ دستوري، يمثل الفئات والهويات كافةً، ويرعاها، على أساس المبادئ والقيم والتنظيمات التي ينص عليها ويحددها للجميع الدستور المدني التوافقي، والذي يستند إلى الإرادة الشعبية ومجمل رؤاها وقيمها العامة الخيِّرة، والتي هي في جوهرها إسلامية وإنسانية، لا ترفضها الفطرة ولا مقاصد الأديان؛ حيث إرادة الأمة هي الوصي على سير أعمال الحكومة والنظام وأدائهما، وليس العكس.

وبهذا نستطيع القول إنه لا تعارض بين مدنية النظام، وإنسانية قيمه ومقاصده، وبين إسلامية الأمة، وسمو مقاصدها ومبادئها، وأنه لا تعارض بين مدنية الحكومة، وبين إسلامية الدولة وإنسانيتها.

وبهذا أيضاً؛ فإن المحصلة في نظام هذه الدولة المدنية الإسلامية الإنسانية هو كفالة حرية العقيدة، وسلامة المنطلقات، والتزام العدل، وسلامة أداء مؤسسات الدعوة والتوعية والتربية والتعليم والثقافة والإعلام في خدمة الأمة؛ بحيث تكون الوصاية للأمة على الحاكم والسلطة، ليكون الحاكم والسلطة هما المنفذ المؤتمن والحارس المخلص لمصالح الأمة والمجتمع بكافة فئاتــه الممثلة لحقيقة خياراته.

وبمثل هذا النظام تصبح الحكومات ومؤسساتها في بلاد الأمة الإسلامية ودولها معبرة عن إرادة الشعب وخياراته، وهي وكيلة عنه وعن إرادته، وليست حكومات هجينة مدلسة مستبدة فاسدة تخدم مصالح خاصة، ولا حكومات كهنوتية مستبدة فاسدة معبرة عن الإرادة الإلهية، بأفواه موظفين من أصحاب الإجازات والألقاب، تفرض السلطةُ، بهم، وبسطوة زبانيتها على الأمة والشعب، إرادتَها ووصايتَها خدمةً لمصالح فئات الصفوة السياسية فيها؛ لأن كلَّ هذه الحكومات هي في نهاية المطاف سلطات مستبدة، ومراكز نفوذ تسعى لتمكين الفساد والإفساد والمصالح الخاصة، ولذلك يستحيل معها، ومع

وصايتها الهجينة العلمانية أو الدينية الكهنوتية، المسفرة أو المقنعة، أمر التعدد والتداول في السلطة، على ما نرى من حال الأنظمة الهجينة العلمانية الملفقة المقلدة، والأنظمة التقليدية الكهنوتية؛ التي تستبد بشؤون كثير من الأمة الإسلامية البائسة، وتبدد مواردها وثرواتها.

ومن المهم أن ندرك أنه في هذا النظام المدني الإسلامي، حيث لا شرعية للحكومات والسلطات، إلا للسلطة والشرعية المستمدة توافقياً من الأمة والشعب بكل فئاته، وأنه ليس لأي سلطة في هذا النظام وصاية على الأمة، وأنه ليس لأي حكومة أن تبقى وأن تحكم إلا بخيار الأمة والشعب ورضاهم عن برامجها وسلامة أدائها؛ لذلك لا تكون في هذا النظام شرعية، ولا تكون طاعة لأية سلطة، إلا للسلطات المستمدة من الأمة واقتناعاتها وخياراتها، وفي حالة التعدي والانحراف، وحيث إنه لا شرعية للعنف في الصراع السياسي داخل المجتمع المسلم والدولة المسلمة-قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا» - إلا أن ذلك لا يعني أنه ليس من حق الأمة والشعب - عند الضرورة - إذا فشل النصح والنقد، أن تتولى الأمة وضع حدٍّ للتعدي والانحراف، بأن تسحب الأمة البساط من تحت أرجل الفئات أو السلطات المعتدية؛ باللجوء إلى المقاومة الجماعية المدنية السلمية، ومن أهم هذه الوسائل، ودون إخلال بأمن المجتمع، ممارسة التعبير والتظاهر والرفض والعصيان السلمي؛ وذلك لإحقاق الحقوق، ولمنع التعديات وتحقيق التصحيحات والإصلاحات المطلوبة، أو لاستعادة السلطة والمشروعية، «فأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» «ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، «على المرء السمع والطاعة فيما أحبَّ أو كره، إلاّ أن يؤمر بمعصيةٍ، فإذا أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة»، و«لا طاعة إلاّ في معروف».

أما إذا افترقت جماعة المسلمين إلى طوائف وأصبح الصراع صراعا طائفيًا فإن الصراع قد يصبح صراعاً مسلحاً، وفي هذه الحالة فإن على جماعة الأمة أن تكون طرف سعي بالوفاق والتصالح وتحكيم العقل والعدل والإخاء ورعاية المصالح العليا للأطراف المعنية وللأمة.

أما إذا أصرّ طرف أو أصرت طائفة على الظلم والعدوان فإن على جماعة الأمة أن تقف إلى جانب الطرف المظلوم وأن ترغم الباغي ولو باستخدام القوة والسلاح إذا اقتضى الأمر ذلك إلى أن يفيء الظالم وتفيء الطائفة الباغية إلى منهج الحق والعدل ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [سورة الحجرات: 9].

وهذا يعني أن من واجب الأمة أن تعمل دائماً على أن توحد صفوفها وأن تتضامن ويتحد جمع شعوبها، وأن لا تتمزق شيعاً وطوائف، فالوحدة والتآلف والتكامل أولى بالوحدة والتضامن من سواها وفي ذلك قوتهم وعزتهم وأمنهم ورخاؤهم.

بهذه الرؤية فإنه من الواضح أن «الأمة الإسلامية» هي رؤية وتربية ودعوة وتعليم إسلامي بالدرجة الأولى، وهي دولة ودستور وحكومة مدنية إنسانية إسلامية، أي إنها إسلامية المحتوى والهوية، ومدنية التوافق والتنظيم، ولا مجال فيها - على أساس هذه الترتيبات - للفصل بين الأمة ديناً ورؤيةً، وتربيةً ودعوةً، وبين السياسة وتوجيه السلطات والخيارات والأولويات الاجتماعية الحياتية.

وبهذه الرؤية أيضاً يتضح أن الأمة الإسلامية، ليست أمةً أو دولة أو حكومة «ديمقراطية» مادية علمانية، الدين فيها مغيبٌ، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «ماركسية» ملحدة مستبدة، تحارب الدين وتهدمه، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «هجينة» فاسدة مستبدة، مضيعة الهوية، الدين فيها مهمشٌ يُستدعى لمواكب الأعياد والموالد وتشييع الأموات، وهي ليست دولة أو «حكومة دينية»

«كهنوتية» فاسدة مستبدة، الدين فيها موظفٌ لمصلحة الخاصة، وجشعهم ومفاسدهم وقهر شعوبهم ونهب ثرواتهم ومقدراتهم، بل هي أمة «إسلامية» أخلاقية قيمية الوجهة والمحتوى، وهي في ذات الوقت، دولة وحكومة مدنية «شورية» إسلامية، بالتوافق والتعاون على البر والتقوى، وهي بروحانيتها تعلي - بوعي الأمة وخياراتها وإملاءاتها - من شأن الدين وشأن القيم، وتحمي الرؤى والعقائد والحريات الإنسانية الحضارية العمرانية، وترعى مصالح الأمة وفئات الشعب، وتحمي الضعفاء، وتعمر الأرض، وتقييم العدل بين فئات الناس كافة، ولا يكون ذلك إلا أن يتنبه «الإصلاحيون» إلى أهمية «المؤسسات» في تحقيق الوعود وسلامة الأداء، وإلا فإن الإصلاحيين أنفسهم لن يلبثوا أن يقعوا في ذات الشرك، وأن ينتهوا، هم وخلفاؤهم كبشر، إلى ممارسات الاستبداد والوصاية والفساد، كما انتهى إلى ذلك مَنْ قبلهم في تاريخ الأمم.

ومن هنا فإن على المفكرين والإصلاحيين أن يبنوا برامجهم الفكرية والإصلاحية، ليس على مجرد المقاصد والأهداف السامية، ولا على مجرد رصف الآمال والوعود المعسولة، ولا على انحياز الجمهور إليهم بسبب ما يعانون من استبداد الأنظمة القائمة، ومظالمها ومفاسدها، ولكن يجب أن يبنوا برامجهم على المقاصد والأهداف السامية والوعود الصادقة التي تستند في الوقت ذاته إلى مؤسسات فعالة متكاملة تمكِّن جمهور الأمة من اتخاذ القرارات والإشراف على تنفيذها، وتمكّن الجمهور من مراقبة السلطات القائمة على أدائها ومحاسبتهم بما لا يسمح بالاستبداد، ولا بجمع السلطات في يد واحدة، أو في أيدٍ معدودة؛ لتتصرف وتستبد بلا رقيب ولا حسيب، بعدَ أن تخلق أجواء من تشويه الثقافة وتجهيل الأمة وتضليلها بمناهج وأساليب ووسائل تربوية وتعليمية وإعلامية يسيرها ويسيطر عليها رجال السلطة وأتباعهم وموظفوهم الذين يأتمرون بأمرهم، ولا يأبهون في الحقيقة إلا لتحقيق مصالحهم ودوام سلطانهم وفسادهم.

وحتى لا تدور الأمة في حلقات إصلاح وهمية مغلقة مفرغة، تعيش معها في دوامة لا تنتهي مِن سراب أحلام العزة والكرامة والإنماء والإعمار، وسراب القضاء على الاستبداد والفساد والفقر والظلم، فإن على الإصلاحيين والمفكرين والمربين، إن أرادوا حقاً تحقيق الإصلاح واستنهاض الأمة، أن يغرسوا في ضمير الأمة ولدى جمهورها النظر إلى الأفعال، لا إلى الأقوال، وأن يقيسوا الأداء بالنتائج لا بالدعاوى، وألا يركنوا إلى مجرد معسول القول الذي لا يستند إلى مؤسسات فاعلة، والذي كثيراً ما تلجأ إليه الصفواتُ السياسيةُ الزائفةُ وأصحابُ المفاسدِ والمصالح الخاصة، وتستخدمه كمخدرٍ لجماهير الأمم والشعوب المتخلفة التي تتميز بأنها أممٌ وشعوبٌ تفتقر إلى الوعي والثقافة والمؤسسات العامة التي ترشّد الحكم وتراقب الأداء وتمنع التعديات.

ولو نظرنا إلى أدبيات الصفوات السياسية والثقافية في الأنظمة المستبدة، دينية كانت أو غير دينية، عبر التاريخ، فإننا نجد بينها سمة مشتركة من المبالغة في معسول القول والوعود؛ لأن صفوات الأمم المتخلفة، وطبقاتها الحاكمة، تتفق جميعاً في إرسال دعاوى لا تكلّ ولا تملّ من الحديث المعسول، والوعود الكاذبة، عن جهودها الوهمية في الإصلاح، وإقامة مجتمع العدل والرفاه، والقضاء على الفساد، وفي الحديث الزائف عن خطط التنمية، وإصلاح المرافق التعليمية والصحية، وتحقيق الوفرة، والقضاء على كل أسباب الفقر والمرض، وإنعاش الصناعة والتجارة، وكل ما يخطر على البال، من كل جديد تتطلع إليه النفوس.

وتذهب طغمةٌ وتأتي طغمةٌ، وتسقط حكومة وتُنَصَّب حكومة، وتذهب دولة وتأتي دولةٌ، والحديث والوعود والتخدير؛ الذي لا يستند إلى مؤسسات دستورية

وخدمية فاعلة متكاملة، تسمعه من أبواقها، في كل يوم حديثاً معاداً مكروراً، دون أن يكون لأي شيء من ذلك الحديث والوعود، بالطبع، أي أثر، بل إن حال تلك الشعوب، في واقع الحال، بسبب غياب المؤسسات، يسير من سيئٍ إلى أسوإ.

وما لم نعرف السبب الذي يسمح، بل يدفع الأنظمة والصفوات، بغض النظر عن منطلقاتها وتوجهاتها دينية أو غير دينية، بأن تنتهي إلى ممارسة الاستبداد وما يتبعه من ممارسات الفساد والإفساد، وتواجهه وتعالجه، فإننا لن نضع حداً لهذه الدوامَّات والحلقات المغلقة المفرغة والحلزونيات الهابطة بالأمة بسبب الاستبداد والفساد، مهما تغيرت مسميات الأنظمة وتبدلت فيها الوجوه.

ومن أهم الأسباب لهذه الظاهرة البائسة الشيطانية هو ضعف وعي الجمهور وضعف ثقافته ومعرفته بالوسائل التي تضبط سير الحكومات والأنظمة، والتي تضع حداً لظاهرة متلازمة الاستبداد والفساد.

وهذه الظاهرة، كما هو معلوم، لا يقف في وجهها ولا يقضي على جذورها إلا قيام المؤسسات الدستورية الفاعلة المتكاملة؛ التي تنظم العمل والأداء، وتفصل السلطات وتحددها، وتتولى سنَّ القوانين والأنظمة التي تحد الصلاحيات والاختصاصات والمجالات وسبل الأداء، كما تتولى المحاسبة والمراقبة، وبذلك يصعب أن يستشري الفساد في الأنظمة، ولا تجتمع معها السلطة في يدٍ أوفي أيدٍ محدودة تكون هي الخصم والحكم، ولا تستطيع الأهواء والنزوات والشهوات والمصالح الخاصة أن تملي السياسات، ولا تمر التعديات دون رقيب أو حسيب.

ونقطة البدء في علاج هذه الأدواء هو وعي الأمة بأهمية المؤسسات في التشريع والتنفيذ والمحاسبة والمراقبة وفي التربية والتعليم والإعلام؛ لأن الأمة في نهاية المطاف - بوعيها وبمؤسساتها الإصلاحية المدنية الدينية والاجتماعية والسياسية - هي التي تضمن سلامة الأداء، وهي التي تفعِّل المؤسسات التي تسهم بدورها في بناء القاعدة الجماهيرية، وفي تفعيلها، وفي ترشيد مسيرتها؛ والتي تكفل سلامة الأداء، ولا تغفل ولا تتوانى عن كشف القصور والتعديات، والضرب على أيدي المنحرفين والمقصرين.

لذلك؛ فإن وعي الأمة ومؤسساتها، على اختلاف أنواعها؛ الأهلية والعامة، الرسمية وغير الرسمية، هو نقطة البداية، وهو الذي يجعل جمهورها كياناً منظَّماً متراصّاً متماسكاً لا يتم شيء دون علمه ودون اقتناعه ودون قراره، ولا يسمح أن يصبح الشعب، بغياب منظماته، مجردَ أفراد يعانون -برغم أنهم يعيشون في وطن واحد -في عزلةٍ وعجزٍ وخوف ورعب وتفكّك؛ كالقطيع حيث كل واحد، بسبب التجهيل والتضليل، يعيش فرداً أنانياً وحده، غير متواصل أو متعاون مع من حوله، وهو في جهل بما يجري في الخفاء، وما يدور في الظلمة، وسط ضبابة وغمامة من التضليل والتخدير الإعلامي؛ لذلك فإن وعي الأمة ومؤسساتها هو المنطلق والدرع الذي يحمي الأمة ومصالحها، والذي لا يسمح لأصحاب المصالح، بقدرتهم التنظيمية، أن يستغلوا شعوب الأمة، وأن يخدعوها ويضللوها؛ بسبب غياب مؤسساتها العامة والأهلية، أو بسبب ضعفها، وضعف تنظيمها، وضبابية سلطاتها ومجالاتها وصلاحياتها واستقلاليتها.

وهكذا؛ فإننا نؤكد هنا ما سبق أن أشرنا إليه سابقاً؛ وهو أن السبيل إلى تحقيق مشروع الإصلاح السياسي الإسلامي يعتمد وينطلق ويبدأ من وعي رجال الإصلاح الإسلامي ومفكريه، ومن تصميمهم المستند إلى سلامة الرؤية، وسلامة المقاصد والمفاهيم الهادفة إلى تمكين الأمة من بناء مجتمع العدل والإعمار المسلم، وذلك ببناء المؤسسات التي تحقق الكفاءة، وتخدم المجتمع وتسد الباب أمام ممارسات الاستبداد والفساد.

بقي هنا أمر واحد وهو أمر يحتاج من المفكرين والتربويين والإصلاحيين النظر فيه ودراسته علمياً؛ للتقرير بشأنه، في حالة كل شعب وبلد مسلم، بحسب حاله وما يناسبه اجتماعياً وسياسياً، وبما يحقق غاياته الروحية والحضارية الإسلامية، ويرشد قراراته التشريعية والسياسية.

وهذا الأمر هو تحديد السنّ التي تؤهل المواطن للإسهام في صنع القرارات السياسية والتشريعية، واختيار القيادات، ولاسيما حقّ التصويت والترشيح؛ بحيث يقضى على الغوغائية التي تتسم بها أنظمة الديمقراطية الغربية، والتي يستغلها أصحابُ المصالح لإفراز قيادات سيئة فاسدة يسهل استغلالها وتوجيهها والضغط عليها؛ لتزييف إرادة شعوبهم وأممهم، على ما نرى من حال الدول الغربية في عالم اليوم.

ومن أهم وسائل هذه الغوغائية وتزييف الإرادة الشعبية هو اعتبار دفع الضريبة المقياس الأساس لتقرير حق التصويت؛ بحيث أصبح القرار السياسي في ضوء آليات أصحاب المصالح الخاصة الإعلامية بيد هؤلاء الساسة الفاسدين وأصحاب المصالح الخاصة، من خلال أغلبية عددية في كثير من البلاد، من المراهقين وصغار السن؛ الذين لا يعون من شؤون الحياة والمجتمع إلا شهواتهم المتفتحة والمتفجرة، دون قدرة على إدراك الأبعاد الروحية والاجتماعية المختلفة لهذه الممارسات، ولآثارها البعيدة المدى على المجتمع؛ ليكونوا وسيلة تجار متع الرذيلة والمصالح الخاصة؛ لإشاعة المفاسد الحيوانية، وما يؤدي ذلك إليه من التفكك الاجتماعي وإهدار القيم والأخلاق في المجتمع.

وإذا كان هذا مقبولاً في المجتمع المادي الحيواني «اللاإرادي» الذي تنصرف فيه الأغلبية إلى المصالح المادية الخاصة المحلية الضيِّقة، فإن ذلك غير مقبول ولا معقول في المجتمع الإسلامي الروحي الأخلاقي.

ولذلك فإن طبيعة المنظومة الإنسانية الحضارية الإسلامية يتوجب فيها أن تحدد السن المناسب للتصويت، والمشاركة في صنع قرار الشأن السياسي العام، على أساس وعي الفرد بضرورة تحقيق المصالح بالوسائل السليمة المشروعة، وأن يراعى في ذلك مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الأخلاقية الإسلامية، في معنى المجتمع، ومعنى الأسرة، وحماية أخلاقية الأسرة والطفولة، وحماية حقوق المرأة والطفل، ومنع المفاسد والتعديات التي تشيع الفواحش والمظالم، وتفسد الأخلاق، وتهدم الأسرة، وتضعف الأواصر، وتهدم أسس المجتمع.

وحتى لا يطغى ضعف الوعي وتسلط الشهوات، وانحراف الإعلام وسيطرة المصالح المادية الضيقة في ظل الحياة الحديثة ومتطلبات إعداد الكوادر؛ بحيث يظل جُلّ الناشئة على مقاعد الدراسة والتدريب حتى يجاوز الواحد منهم العشرين عاماً دون أن يدخل سوق العمل، ودون أن يتمكن من الزواج وإدراك مسئولياته الاجتماعية والأخلاقية، وأهمية حماية الأطراف في الأسرة والمجتمع؛ لذلك فإن المبالغة في خفض سن التصويت السياسي بحيث تعلو الأصوات اليوم، بعد خفضه من الواحد وعشرين عاماً إلى سنّ الثامنة عشرة، بل والسادسة عشرة فإن ذلك بالتأكيد لا يصب في خدمة مصالح المجتمع العامة بقدر ما يصب في مصلحة من يستغلون اخضرار عود المراهق والناشئ؛ لإفساده واستغلاله بإشاعة الفواحش، وترويج التجارات المدمرة، وفي اختيار القيادات السيئة وغير المؤهلة، واتخاذ القرارات السياسية الضارة باسم الجماهير الغضَّة العود، عديمة الدراية والخبرة، بما يخدم، دون وعي منهم، أصحاب المصالح الخاصة، وتجار الرذائل والحروب، ومظالم الشعوب.

إن طبيعة المجتمع المسلم، وطبيعة غاياته، تحتم أن تتم رعاية الناشئ والمراهق مادياً ومعنوياً حتى ينضج ويصبح قادراً على إدراك مسئولياته الاجتماعية، وإدراك طبيعة

منظومته الاجتماعية والسياسية والحضارية الأخلاقية البنّاءة الاستخلافية السامية، وهذا في تصوري لا يمكن في جُلِّ المجتمعات المعاصرة إلا لمن كان في العشرينات من عمر الشاب أو الشابة؛ الأمر الذي يجعل سن الخامسة والعشرين بشكل عام هو الحد الأدنى الأنسب في طبيعة منظومة الحضارة الإسلامية وغاياتها؛ كي يكون الواحد منهم مؤهلاً للتصويت في الشأن العام، ما لم يثبت علمياً في ضوء معطيات المنظومة الإسلامية وغاياتها غير ذلك، وذلك للترجيح بأنه في هذه السن -إن لم يكن المرء قد تزوج وكوَّن أسرة -يكون قد نزل إلى سوق العمل والمسؤولية، وتقدير مختلف الأبعاد الإنسانية والاجتماعية والسياسية للحياة الإسلامية ومسؤولياتها ومتطلباتها، وإدراك ما يترتب على تصرفات الفرد في المجتمع من آثار، ويجب ألا يأتي تحديد سن التصويت والاقتراع في النظام السياسي الإسلامي، لخطورته وخطورة آثاره، مجردَ تقليد للأنظمة السياسية في المنظومات المادية الحضارية الأخرى، فطبيعة تلك المنظومات غير طبيعة المنظومة الإسلامية، ومسؤولياتها واهتماماتها غير طبيعة تلك المنظومات ومسؤولياتها؛ ولذلك يجب أن يكون تحديد السنِّ موضعَ دراسة وبحثٍ وتقييم جادٍّ في المجتمع المسلم؛ للتأكد من أن القرار يؤدي إلى التأكد من الحصول على المشاركة الناضجة الواعية الرشيدة في صنع القرار السياسي والاجتماعي الإسلامي، بما يخدم الأمة والجماعة والأسرة والفرد، داخلياً وخارجياً، من منظور العدل والتراحم والتكافل بين أبناء الأمة خاصة، وأبناء الإنسانية عامة؛ فلا يسمح بالاعتداء على كرامة أي إنسان أو على حقوق الضعفاء، أو أي أحدٍ سواهم من بني الإنسان، كما لا يسمح لمحاكاة غوغائية، أو تدبيرات منحرفة أن تضلل الأمة لتهدم في غفلة من الأمة قواعد الأسس والأواصر الاجتماعية الأخلاقية للمجتمع.

والسؤال هو من أين تبدأ الأمة هذا المشوار الإصلاحي، ومن أين يبدأ رجال الإصلاح الإسلامي، مشوار الصحوة والإصلاح والبناء والإعمار الفعَّال، وكيف يتحقق القضاء على متلازمة الاستبداد والفساد في فكر الأمة وتاريخها.

والجواب بناء على ما سبق، ومما هو ظاهرٌ من حال أبناء الأمة، ومن تدهور بنائهم الفكري، وتشوه بنائهم النفسي والوجداني، يكون بالبدء بالعمل أولاً من قِبَل المفكرين والتربويين على رسم خارطة طريق النهضةَ والإصلاح وذلك بتجلية الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية، وإعادة بنائها في مخيلة أبناء الأمة وضميرها، حتى تكون مستمدة من القرآن الكريم وما فصَّله، وعبَّر عنه، وكشف عنه الغطاء، من أمر فطرة الإنسان في استخلافه في الأرض، ونفخ الروح في حيوانيته الطينية، والوسائل التي وهبها الله لـه من العقل والعلم، وما كلفه من أمانة الإرادة والخيار، وما سخَّر لـه من الطاقات والإمكانات للبناء والإعمار؛ ليحقق الإنسان ذاته وفطرتَه الخيِّرة، بكلِّ ما سُخِّـرَ لـه، إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ومَنْ عليها؛ لأن الرؤية القرآنية إنما هي في الحقيقة وصفٌ وتجسيمٌ لمعنى الإنسان وإدراكه لحقيقة فطرته، ومعنى طاقاته وقدراته، والغاية من وجوده، وطبيعة دوره في هبة هذه الحياة.

و هذه الرؤية الكلية القرآنية ليست بأي حالٍ من الأحوال تكلّفاً أو تكليفاً أو أعباء بما ليس طبعاً أو فطرةً خيرةً في الإنسان وسنن الكون، أي إن الرؤية الإسلامية للإنسان والكون والحياة هي تحقيقٌ للذات في "عشرة الأزواج" كما هي طلب "الشهادة في الجهاد"، وهي بذلك ترشيدٌ للحياة، وجلبٌ للسعادة في الدارين.

ويستتبع استعادةَ الرؤية الإسلامية وتجليتها وتخليصها مما أصابها من تشويه، إصلاحُ مناهج الفكر وأساليب التربية وتنقية الثقافة.

وهذه البداية في إرساء قواعد الرؤية والتوعية والإصلاح العقدي والفكري العلمي والتربوي المؤسسي

المدعوم من أبناء الأمة بالتطوع والتبرعات والأوقاف والميزانيات، هي مهمة المفكرين والتربويين، وهي أيضاً مهمة فئات الإصلاحيين كافة؛ الذين عليهم دعم حركة الإصلاح العقدي الفكري التربوي، وإيصاله إلى جمهور الأمة؛ بدءاً من الأسرة، والآباء والأمهات؛ الذين هم بفطرتهم وحرصهم على مصالح أبنائهم، بمنزلة حجر الأساس في مبادرة التغيير والإصلاح، ومروراً بالمدرسة والمعلم وأئمة المساجد وخطبائها، الذين يجب أن يكونوا ليس فقط واعظين ولكن مرشدين تربويين للآباء في كيفية تربية أبنائهم وتحويل القيمة الإسلامية سلوكاً أخلاقياً اجتماعياً في حياة الناشئة. ومن ذلك أيضاً وسائل الإعلام والتعليم والاتصال كافة؛ لتصل الرسالة إلى جمهور الأمة بجميع فئاته وطبقاته، وتقيم قاعدة مكينة لدفع عجلة الإصلاح والتغيير المؤسساتي الشامل المتكامل في مختلف مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعمرانية.

لأنه إذا أدرك الناس وجوه التشوه والقصور، وأدركوا سبل الإصلاح، وأدركوا البدائل وأساليب تحقيقها وممارستها، وتشبَّعت بها رؤى الآباء والأمهات والمعلمين والإعلاميين، وبالتالي كوادر الأمة وعقولهم ووجدانهم، فإن التغيير والإصلاح وترشيد المسيرة يصبح أمراً لازماً ونتيجةً حتميةً و"لا يغيِّرُ الله ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم"، و(من شبَّ على شيءٍ شابَّ عليه)، و(كما تكونوا يولَّ عليكم).

دون جهد المفكرين والتربويين والإصلاحيين وفطرة الآباء والأمهات لن تعرف الأمة وجماهيرها طريقها، ولن تستطيع أن ترشد جهودها في بناء كوادرها، لأن الاعتماد على مؤسسات الأنظمة المستبدة الفاسدة الرسمية وغير الرسمية لتحقيق الإصلاح، ولتغيير أنظمتها المستبدة الفاسدة، لا يجدي؛ لأن المؤسسات في كلٍّ نظام تسعى بطبيعتها إلى تثبيت الوضع القائم، وليس إلى تَّغييره، وإن أي تغيير تحدثه هذه المؤسسات إنما هو لتثبيت النظام والوضع القائم، وليس لتغييره، ولذلك فإن المفكرين والتربويين والإصلاحيين والآباء والأمهات هم وحدهم الفئات القادرة على البدء بتحريك مفتاح تشغيل عجلة التغيير في المجتمع، وترشيد حركة مسيرة الأمة، وإعادة بناء رؤيتها ومناهج فكرها وتربية أبنائها، وتنقية ثقافتها، وبالتالي إعادة بناء مؤسساتها ونوعية حياتها سلمياً، ومن داخلها قبل خارجها، وذلك من خلال تغيير نوعية كوادر الأنظمة ومحتوى مؤسساتها؛ لتحقيق أهداف الأمة، واستنهاض همتها، وتنمية طاقاتها، واستعادة دورها الحضاري الخيِّر البنَّاء.

فمن إصلاح الرؤية والفكر، وتحرير الوجدان، وتنقية الثقافة، وإصلاح الخطاب الإسلامي التربوي والدعوي إلى جمهور الأمة يكون البدء، وبصلاح الرؤية وسلامة الفكر ونقاء الثقافة وطاقة الوجدان، وإيجابية الخطاب تنطلق المسيرة، وتصلح الحياة، وتتحقق غايات الأمة في العدل والإخاء والمساواة والتكافل ودعوة المحبة والبذل والاتقان والخير والسلام، وفي توفير سبل الرخاء، وفي التعاون على البناء والإبداع والإعمار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين

أضواء على المنهجيّـة البديلة للعلمانيّـة لصالح كسب رهـان المعرفة الوفيّـة

محمود الذوادي / جامعي، تونس

موضوع البحث :

تثاراليوم في الساحة السياسية التونسية بعد الثورة مسألة العلمانية. ونود التّركيز في هذه المقالة على جانب آخرلايكاد يذكرفي الجدال الدائرحول الموضوع. نطرح هنا مفهوم العلمانية في علاقته بالبحث العلمي وإنتاج المعرفة. فتعريف العلمانية يطرح عدة إشكاليات كما يبين المفكرالعربي الراحل عبد الوهاب المسيري [المسيري 2006 : 52 ـ 64]. وأكثرالتعاريف شيوعا للعلمانيـة هوفصل الدين عن الدولـة. وهو ترجمة للعبارة الإنكليزيـة Separation of church and state. وذلك هو المعنى السياسي للعلمانية في المجتمعات الغربيـة المعـاصرة.

لكن مفهوم العلمانية في تلك المجتمعات لم يقتصرعلى الجانب السياسي فقط بل **شمل ويشمل** أيضا **مجال المعرفة والعلم**. ففي كل الأنشطة العلمية والمعرفية تبنّى الباحثون والعلماء الغربيون المعاصرون فصل الدين بالكامل في هذا الميدان. فمفهوم العلمانية بمعانيه المختلفة هومفهوم **غربي** جاء نتيجة لظروف خاصة عرفتها المجتمعات الغربية متمثلة في الإختلافات والصراعات بين الكنيسة والعلماء والمفكرين ابتداء من القرون الوسطى في أوروبا (Bullock 1977 : 564).

تتعرض ظاهرة العلمانية في معناها السياسي والإجتماعي في المجتمعات الغربية وغيرها إلى انتقادات العديد من المفكرين وفي طليعتهم عالم الإجتماع الألماني الشهيرماكس فيبر. أما عالم الإجتماع الأمريكي بيتربرجر Berger Peter فيعتقد أن الإنسان يحتاج إلى المقدس ليستطيع إعطاء معنى للعالم، لأن فقدان ذلك يمثل خطرا على حاجتنا إلى تصورمتناسق للعالم وللكون. (Scott، Marshal 2009 : 676).

الزمالة بين الدين والعلم في الإسلام :

وفي مقابل الإصرارعلى الفصل بين الدين والعلم في الثقافة الغربية المعاصرة، يعتبر **طلب المعرفة/ العلم قيمة ثقافية مقدسة في الإسلام**. فأمة الإسلام هي أمة الكتاب (القرآن الكريم) الذي تبدأ أول آية من أول سورة فيه بخطاب **الأمر** للرسول محمد ﷺ مخاطبا له : «**إقرأ**

باسم ربك». وهناك مشروعية معرفية/إيبستيموجلية للتساؤل: لماذا لم تخاطب أول آية من القرآن الرسول بمضامين خطابية أخرى مثل: تاجرباسم ربك أو فلح باسم ربك. ومن ثم، هل كان الخطاب للرسول بـ [إقرأ باسم ربك] صدفة أو مقصودا ؟ يفيد التأويل العقلي والواقعي أن مخاطبة الرسول في أول لقائه مع نزول الوحي بآية [إقرأ باسم ربك] أمرمقصود للغاية وليس اعتباطيا، للأسباب التالية:

1 ـ العلم/ المعرفة ميزة الجنس البشري.

2 ـ هناك ارتباط حتمي بين تقدم الإنسان وكسبه رهان العلم/ المعرفة.

3 ـ نظرا لأهمية العلم/ المعرفة لمسيرة البشرلابد من ذكرها، قبل أي شيء آخر، في أول لقاء بين الوحي الإلهي والرسول العربي.

إذ يؤكد علم النفس أن انطباعات الناس عن بعضهم البعض في اللقاءات الأولى تبقى حاضرة في الذاكرة لزمن أطول من غيرها من انطبعات اللقاءات اللاحقة. وبعبارة أخرى، فيجب أن تكون آية [إقرأ باسم ربك] أول كلام يسمعه الرسول من الوحي في أول لقاء حتى يحظى بالمكانة الأولى في رصيد ذاكرته فيبقى حيا في ذاكرة النبي محمد ومن ثم في ذاكرة ووعي المسلمين عبر العصور. فآية [إقرأ باسم ربك] وغيرها كثيرة جدا في سور القرآن القصيرة والمتوسطة والطويلة، تؤسس لثقافة حب المعرفة والعلم. وهكذا، يجوزالقول بأن **الدعوة إلى الدين وإلى العلم تمت في نفس الوقت في رسالة الإسلام**. وعليه، فالمناداة بفصل الدين عن العلم، كما يطالب بذلك العلمانيون في الغرب وعندنا في تونس اليوم، تمثل **اتجاها معاكسا** لطبيعة العلاقة بين الدين الإسلامي والعلم. إن ثقافة حضارة الدين الإسلامي تدعو المسلم للسعي إلى تحصيل المعرفة/ العلم كامل حياته «أطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد» و«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»و «أطلبوا العلم ولو في الصين». إنها ثقافة تمنح التميّز للعلماء «لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». إنها ثقافة تلحّ على العلماء والمفكرين على حد سواء أن لا يعزلهم علمهم/ معرفتهم عن التطلع والرغبة الجامحة إلى التعرف والقرب الخشوع من الحقيقة الكبرى المتعالية [إنما يخشى الله من عباده العلماء] التي قال عنها فيكتورهيغو: الحقيقة الكبرى/ اللّه تشبه الشمس. فهي تضيء كل شيء لكننا لانستطيع النظرإليها.

العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل

وبناء على الزمالة بين الدين الإسلامي والعلم كما رأينا، فإن العلماء والمفكرين والفقهاء المسلمين استعملوا العقل والنقل في تشييد معارفهم وعلومهم في التراث الفكري والعلمي الإسلامي. وليست مسيرة العلامة ابن خلدون المعرفية استثناء لهذا التوجه في الثقافة العربية الإسلامية العالمة لما قبل سقوط المجتمعات العربية والإسلامية تحت هيمنة الإحتلال الغربي المعاصر. نود أن نطرح في الصفحات التالية مدى مشروعية تبني منهجية الجمع بين العقل والنقل [الزمالة بين الدين والعلم] في العديد من ميادين البحث العلمي في الثقافة الإسلامية. ونبدأ بإلقاء الضوء على فكر صاحب المقدمة.

فواضح من معالم السيرة الذاتية المختصرة لابن خلدون ومن المؤلفات التي كتبت عنه ومن مواصفات العقل المسلم بأن تعليم ابن خلدون وخلفيته المعرفية والمجتمعات التي درسها كانت كلها **إسلامية الطبيعة** (الشكعة، 1992). فمن ناحية، كان لابن خلدون مستوى عال وواسع من فروع المعرفة لعلوم إسلامية وتخصصات متنوعة تشمل الثقافتين The Two Cultures في عصره كما يتبين ذلك في الفصل السادس من المقدمة. ومن ناحية أخرى، كان لصاحب المقدمة تجربة ومعرفة مباشرتين حول العديد من المجتمعات العربية الإسلامية

والقبائل والعشائر التي درسها وكتب عنها بعقله انطلاقا من منظور علم العمران البشري الجديد. وبعبارة أخرى، فمعرفته النظرية والميدانية كانت متأثرة جدا بالإسلام. ومن ثم فالعقل المفكر لصاحب المقدمة هو بالضرورة عقل مسلم كنتيجة لكل من الثقافة الإسلامية العالمة، من جهة، وثقافة الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية، من جهة أخرى. فوصف العالم جيب Gibb لابن خلدون لا يترك مجالا للشك حول الهوية المسلمة لصاحب المقدمة كمفكر عظيم «لم يكن ابن خلدون مسلما فقط، ولكن، كما يتجلى ذلك في كل صفحة تقريبا من المقدمة، وهو قاض مسلم ومفكر ينتسب إلى المذهب المالكي المحافظ. فبالنسبة له، **لقد مثل الدين أهم شيء في الحياة**. إن الشريعة هي الطريقة الحقيقية الهادية إلى سواء السبيل» (Shaw and Polk، 1962 : 171).
ومن جهته، يؤكد المؤلف مصطفى الشكعة بأن نظرية **العمران عند ابن خلدون هي إسلامية الطبيعة من البداية إلى النهاية** (الشكعة، 1992 : 100-130). ويشير ابن خلدون نفسه إلى أصالة فكره الإسلامي والشخصي عندما ينفي التأثير الأعجمي في صياغته لعلمه الجديد: علم العمران البشري «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، **أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان**» (ابن خلدون، 1993 : 30).

ويبرز ابن خلدون بشفافية طبيعة العقل المسلم العالم الذي لا يستند فقط على العقل والنقل في إرساء أسس المعرفة، وإنما هو يؤمن أيضا بالتدخل الإلهي في الهداية إلى اكتشاف علمه الجديد " ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء " (مصدر سابق : 31).

إن تجلي المعالم الإسلامية في تفكير ابن خلدون في منظور الجمع بين النقل والعقل هو مجرد مثال للنسق الفكري الذي تبناه العلماء والمفكرون والفقهاء المسلمون قبل صاحب المقدمة وبعده حتى مجيء الهيمنة الاستعمارية الغربية المعاصرة إلى العالمين العربي والإسلامي والتي أثرت في النخب والمتعلمين في المدارس والجامعات الغربية أو المتأثرة بروح ومنهجية التعليم الغربي الفاصل بين العلم والدين، الأمر الذي أدى الى **تكدير صفو** العلاقة بين المعرفة **النقلية والمعرفة العقلية عند هؤلاء**.

يشهد ملف المفكرين والعلماء الأوائل من كل التخصصات (الثقافات) في الحضارة العربية الإسلامية بأن هؤلاء قاموا بأعمالهم الفكرية والعلمية، من جهة، على أساس الجمع والتعاون بين المعرفة الآتية من القرآن والسنة (المعرفة النقلية) والمعرفة البشرية المكتسبة بواسطة استعمال العقل البشري (المعرفة العقلية)، من جهة ثانية، فالمحتوى الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في المقدمة ليس استثناء لتوجه العقل المسلم نحو الجمع بين العقل والنقل (Robert، 2002 : 11-80، 124-137). وهذا يعني أن ابن خلدون قد تبنى بقوة منظور النقل والعقل في تأليفه لكتاب العبر بما فيه المقدمة.

فهذا العقل المسلم الشديد النزعة إلى حب الاطلاع والقوي الدوافع للتعلم من عالمي العقل والنقل ينبغي أن يساعد على تفسير **الإنجازات العظيمة** في العديد من ميادين المعرفة التي حققتها الحضارة العربية الإسلامية قبل القرون الوسطى. إن العقل الخلدوني المفكر الذي نجده في المقدمة هو مثال مقنع على مدى القدرة الفكرية الهائلة التي يتمتع

بها العقل المسلم الجامع بين معرفتي النقل والعقل. وهذا ما جعلنا نعتبر هذا النوع من العقل **الخط الفاصل** بين ما نسميه "علم الاجتماع الخلدوني الشرقي" وعلم الاجتماع الغربي المعاصر (Dhaouadi، 1990 : 35-319). فمن جهة، إن **العقل الخلدوني النقلي العقلي** ينتظر أن يلقى ترحيبا، مثلا، من طرف عالم الاجتماع الشهير إيمانيوال والرستاين Immanuel Wallerstein لمناداة الفكر الخلدوني **بالوحدة الابيستمولوجية للثقافتين** The Two Cultures في فصول مقدمته (الذوادي، 2005 : 63-33). لكن نظرا للتكوين التعليمي والفكري الحديث لوالرستاين، فإنه من الصعب جدا عليه أن يقبل بسهولة صدقية رصيد معرفة الوحي الذي يتبناه ابن خلدون كجزء من معرفة العقل المسلم الذي يجمع بين النقل والعقل. إذ أن قبول والرستاين لذلك يتناقض مع عرف أخلاقيات ethics العلم الحديث الذي يلتزم به العقل الغربي المعاصر في اكتساب المعرفة وإنتاجها. فمن وجهة النظر الابيستيمولوجية الإسلامية، ليس هناك مجال للتوتر والصراع بين قطبي النقل والعقل في التفكير الإسلامي، إذ أن أصل المعرفتين العقلية والنقلية هو أصل واحد، ألا وهو الله. ويكفي هنا الإشارة إلى آيتين في القرآن الكريم تؤكدان معنى **الأصل الواحد** لكل ظواهر الكون صغيرها وكبيرها. فمن ناحية، يعلن النص القرآني عن حقيقة وجود إله واحد "... وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض" (سورة المؤمنون : 90). ومن ناحية ثانية، يشير القرآن بوضوح بأن الله الواحد الأحد هو الخالق لكل شيء "وخلق كل شيء فقدره تقديرا" (سورة الفرقان : 1).

ومن ثم، يمكن اعتبار بكل مشروعية العقل المسلم المكان الذي تلتقي فيه معرفة الوحي / النقل، من جهة، ونظيرتها العقلية، من جهة أخرى. إن الفقيه/العالم الشهير أحمد ابن تيمية (1263-1328) هو أكثر العلماء المسلمين دفاعا عن مشروعية الجمع بين العقل والنقل في الثقافة الإسلامية. إن كتابه " درء تعارض العقل والنقل " (الجليد، شاهين، 1988) (عقيلي، 1994) خير مثال على ذلك.

ثقافتا العقلين : المسلم والغربي :

يساعد المنظور السوسيولوجي على فهم الفروق بين هذين العقلين بالنسبة لكسب المعرفة وإنشائها. فمن جهة، إن العقل المسلم العالم الجامع بين النقل والعقل هو نتيجة للثقافة الإسلامية التي لا ترى تناقضا بين المعرفتين : المعرفة العقلية والمعرفة النقلية، بل هي ثقافة تؤكد على **التناسق والتكامل بينهما**. ومن جهة أخرى، فقد عرف العقل الغربي العالم تحررا كاسحا من تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي منذ عصر النهضة. فالتفكير العقلاني والقيام بالتجارب الميدانية وجمع البيانات الموضوعيـة أصبحت الأرضية الرئيسية أو الوحيدة لتأسيـس المعرفة الغربيـة المعاصرة في الثقافتين : ثقافة العلوم الإنسانية والاجتماعية وثقافة العلوم الصحيحة. يرى الأستاذ محمد عابد الجابري أن الفرق بين العقلين يرتبط بنوعية الأولوية التي يعطيها كل عقل إلى الأشياء التالية : الإنسان والطبيعة والله. فمن ناحية، يعطي العقل الإغريقي الأوروبي أهمية أكبر إلى العنصرين الأولين : الإنسان والطبيعـة. ومن ناحية ثانية، يحتل الله والإنسان الأولوية في العقل المسلم. وبكل تأكيد يساعد ما سبق ذكره على تفسير عدم استعداد العقل الإغريقي الأوروبي واستعداد العقل المسلم في المقابل على تبني منظور الجمع بين معرفتي النقل والعقل (الجابري، 1988 : 27-31).

يلخص الجابري طبيعة تعامل الثقافتين مع العقل : " هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها : الله. وهناك في الثقافة اليونانية-الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها. هذا

إن لم يستغن عنه بالمرة، أو لم يوحد بينهما" (المصدر السابق : 29).

وفي ضوء معرفة تلك الفروق الثقافية بين العقلين المسلم والغربي إزاء كسب المعرفة وإنشائها، فإنه يصبح من السهل فهم مدى إعجاب الغربيين بالجانب العقلاني في تفكير ابن خلدون، من جهة، وانتقادهم له، من جهة أخرى، بسبب استعماله وإشارته لأهمية الجانب النقلي في المعرفة البشرية (Lacoste، 1998 : 241-57 ؛ Schmit، 1999 : 66-67).

إن وجود هذين العقلين في عالمي كسب المعرفة وإنشائها يخلق **إشكالا** لا ينبغي إهمال التوقف عنده والتأمل فيه. فمن ناحية، ينظر **العقل الغربي العلماني الحديث** بكثير من الريب والنكران وحتى العداء إلى المعرفة المتأثرة بالتصورات والرؤى الدينية. ومن ناحية أخرى، يجد العقل المسلم سندا كبيرا للمعرفة المكتسبة عن طريق العقل في نصوص النقل المقدسة : القرآن والحديث الصحيح. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأمر يزداد إشكالية عندما نرى أن كلا من العقلين قد ساهما في تقدم المعرفة في العديد من المجالات والتخصصات الإنسانية. ونظرا إلى أن العقل الغربي الحديث هو العقل المهيمن في صناعة المعرفة المعاصرة، فإنه من المناسب هنا مناقشة مدى مشروعية العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل لكي يعتدّ بنفسه أو ربما ينافس العقل الغربي العلماني في ميداني كسب المعرفة وإنشائها.

محدودية صدقية المعرفة البشرية :

إن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها **معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطإ والصواب**. فهي معرفة مزدوجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسما وروحا. فكما أن هذين العنصرين جعلا من **كينونة الإنسان مسرحا للجدلية** والتوتر والصراعات والحركية داخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطإ والصواب للمعرفة البشرية جعلا أيضا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية، أي أنها معرفة تظل دائما مزيجا من الشك واليقين.

إن **امتياز الإنسان بالتفكير** عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكده العلوم المعرفية الحديثة Cognitive Sciences، هو في نظرنا **العامل الرئيسي الحاسم** والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعقّلة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظاهرات قصد فهمها ينطوي دائما على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة الصدقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية. **إن** مقدرة الإنسان على **التعقل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه**. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى صدقيتها ويقينيتها إلا بشي من التحفظ على الأقل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطإ واقعا دائم الاحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق صد قية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على **التفكير الحر**.

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون

واعين على مر العصور بطبيعة إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني **قواعد جديدة** لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ صدقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج إلى «مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق». وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم **بقواعد السياسة وطبائع الموجودات** واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك «(ابن خلدون 1993: 28،8).

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالاعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، «فإن النفس إذا كانت على حالٍ من **الاعتدال** في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه»(مصدر سابق: 28). ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف **بقانون المطابقة** الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»، «وحينئذ يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا (تحقق قانون المطابقة) وإلا زيفه واستغنى عنه» (مصدر سابق: 28)، « إذا فعلنا ذلك كان ذلك **قانونا في تمييز الحق من الباطل** في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » (مصدر سابق: 29).

ومما لاريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والمناداة بتبني الوضعية والإمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطإ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليا على جوانب الكذب (الخطإ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على **رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية**.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن صدقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والامبيريقية. فلقد صححت المعرفة العلمانية الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلا، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطإ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشئ للمعرفة بعقله العلماني البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

1- تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

2 - محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها ببعضها ببعض.

3 - عوامل التحيّز التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررا كاملا بخاصة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعى عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber، وعددًا متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى الإقرار بأنه **لا يمكن قهر تأثيرات عوامل**

التحيز قهرا كاملا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل «ضعف المناعة ضد فيروس التحيّز»، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة صدقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ أن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطإ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذن **معرفة نسبية** دائما رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماما مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية (. . . وما أوتيتم من العلم إلا قليلا») إيجازا بليغا (الإسراء : 85).

ومما تقدم بخصوص صفات الخطإ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها **المعرفة اليقينية** والقول الفصل سواء بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلبا ملحا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل **تبرم أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث** عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيمية، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخل الشرائع السماوية **بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية** هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة **ذات الطبيعة الإشكالية**، وهو ما يتبناه العقل المسلم العالم بصوت عال بجمعه بين معرفتي العقل والنقل.

إن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان، فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين، خطأ وصواب. . .) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي ميّز به عن سائر الكائنات. **فموقف البين بين هو موقف متذبذب**. والتذبذب هو، من جهة، مربض للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافز على الحركة والاجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطإ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقا شغوفا دوما بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الآفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان : **طبيعة معرفية مزدوجة من الخطإ والصواب والشك واليقين**. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاءة مدى الدهر.

مشروعية تأسيس علم الاجتماع الإسلامي :

تتمثل الخاصية الرئيسية لعلم الاجتماع الإسلامي وعلم الأنثروبولوجيا الإسلامية في كونهما يعتمدان في تأسيس معرفتهما حول الفرد والمجتمع على مصدرين أساسيين يصطلح عليهما في الحضارة العربية الإسلامية بمفردتي العقل والنقل، كما رأينا. فمن جهة، تنادي الرؤية الإسلامية بشدة باستعمال العقل لفهم وتفسير ظواهر الكون والمجتمع صغيرها وكبيرها، وهذا ما يتجلى بكل وضوح وشفافية في الآيات القرآنية المتعددة الداعية إلى التدبر في ظواهر الكون والمجتمعات والحضارات البشرية. أي أن الرؤية الإسلامية تنظر إلى العقل البشري على أنه وسيلة رئيسية لكسب رهان المعرفة حول ظواهر الكون الطبيعية والبشرية. ومن جهة ثانية، يتمثل المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية حول ظواهر الكون والمجتمع في ما ورد في القرآن والسنة (أحاديث الرسول وسلوكه)

حول تلك الظواهر. يطلق على المصدر الثاني للعلم/المعرفة في الثقافة الإسلامية مصطلح النقل. ومن ثم فالمعرفة الإسلامية حول ظواهر الكون والمجتمع هي نوعان: معرفة عقلية ومعرفة نقلية. وهناك إجماع في التراث الفكري الإسلامي بأن هذين النوعين من المعرفة لا ينبغي أن يتعارضا أو يتناقضا، وهذا ما نجده في فكر أبرز الفلاسفة والفقهاء والعلماء والمفكرين المسلمين أمثال الغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن سينا وابن خلدون. أي أنهم عملوا جميعا في مجالاتهم المعرفية والفكرية المختلفة وفقا لمبدأ انسجام التحليل العقلي مع الرصيد المعرفي النقلي المستند على الوحي القرآني وعلى ما نجده في السنة النبوية. ومن ثم، فأسلمة المعرفة هي بالتأكيد النمط الشائع والأصيل في التراث الفكري الإسلامي حتى **مجيء الهيمنة الفكرية المعرفية الغربية في العصر الحديث** إلى نخب العلماء والمفكرين والمتعلمين بالمجتمعات العربية والإسلامية. فكانت النتيجة واضحة في تأثر هؤلاء العلماء والمفكرين والمتعلمين تأثرا كبيرا في عهد الاستعمار الغربي لبلدانهم وبعده بأخلاقيات ethics المنظور الغربي المعاصر الذي يعتمد على العقل فقط في كسب رهان المعرفة. وبالتالي يرفض هذا المنظور المعرفة النقلية بمفهومها الإسلامي.

وبالتوازي مع الهيمنة الغربية سياسيا واقتصاديا وعلميا وثقافيا منذ عصر النهضة تمت **عولمة هذا المنظور الغربي للعلم والمعرفة** في أغلب مجتمعات العالم بما فيها المجتمعات العربية والإسلا مية. فمعظم علماء الاجتماع العرب، على سبيل المثال، يتبنون اليوم ذلك المنظور الغربي الذي يفصل بقوة بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية. وهم بالتالي يعارضون فكرة أسلمة المعرفة أو تأسيس علم الاجتماع الإسلامي (خضر، 1993).

ويكن للمرء أن يحاج بإطناب أغلبية علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر لكي يشكك على الأقل في أ سس نكرانهم لمشروعية قبول وجود علم الاجتماع الإسلامي كفرع معرفي ذي صدقية في فهم وتفسير شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية. ونظرا لضيق الفضاء في هذه المقالة، فإننا نقتصر على ذكر ومناقشة ثلاثة معالم ذات علاقة بمدى مشروعية إنشاء علم الاجتماع الإسلامي.

أولا: لا يجوز على المستوى النظري إقصاء الإسلام من إمكانية إنشاء علم الاجتماع الإسلامي. إذ أن للعقيدة الإسلامية بكل تأكيد رؤية شاملة وتفصيلية حول الإنسان وسلوكاته، من ناحية، وحول المجتمع كنسق اجتماعي متكامل، من ناحية ثانية. ومن ثم، فالإسلام مؤهل مثله مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لتأسيس علوم اجتماعية تتماشى مع رؤيته للفرد والمجتمع اللذين يعتبران الركيزتين الرئيسيتين لنشأة علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر.

ثانيا: لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علمه الجديد (علم العمران البشري) وإرساء أسسه عبر الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة التي توصل إليها من خلال دراسته لمكونات المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على الخصوص. لقد أنجز ذلك التفكير الاجتماعي الرائد دون أن يفصل بين معرفته العقلية ومعرفته النقلية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات. ويكفي التوقف عند مثال واحد يطبق فيه ابن خلدون بالكامل منهجية العقل المسلم الأصيل الذي يجمع بين تحليل وتفسير العقل البشري للظواهر، من جهة، وتفسير النقل (القرآن في هذه الحالة) من ناحية أخرى. فبتعبير العلوم الاجتماعية الحديثة، لقد وجد صاحب المقدمة علاقة ارتباط قوية correlation بين انتشار ظاهرة الترف في المجتمعات العربية الإسلامية وظهور عديد المشاكل المقترنة بحضارة الترف التي تقود في نهاية الأمر إلى انهيار تلك المجتمعات. فبعد قيامه بمشاهدة الآثار السلبية لثقافة الترف على الأفراد والمجتمعات وعصبياتهم (ربيع 1981) في مدن منطقة المغرب العربي والإفاضة في تحليلها بالمنظور العقلي، يذهب ابن خلدون

إلى المعرفة النقلية (القرآن) ليعزز بها صدقية ملاحظاته الميدانية وتحليلاته العقلية كعالم مسلم ومؤسس لعلم العمران البشري «وإذا أردنا أن نهلك قزية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدمرناها تدميرا» (سورة الإسراء : 16). (ابن خلدون 1993 : 103).

وهكذا يصدق القول بأن النشأة الأولى لعلم الاجتماع - كفرع/ كتخصص علمي مستقل وناضج - كانت **نشأة إسلامية الطبيعة**.

فهناك إجماع قوي في الشرق والغرب أن ابن خلدون العلامة المسلم هو المؤسس الأول في تاريخ البشرية جمعاء لفكر اجتماعي/سوسيولوجي (علم العمران البشري) عملاق قبل قرون من ميلاد أوغيسط كونت August Comte في فرنسا. يتحدث ابن خلدون نفسه عن **الجذور الإسلامية لعلمه الجديد** «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان». يؤكد المؤلف مصطفى الشكعة بأن نظريـــة العمران عند ابن خلدون هي إسلامية الطبيعة من البداية إلى النهـاية) الشكعة 1993 : 100 - 130).

إن نشأة علم العمران الخلدوني انطلاقا من مرجعية ثقافية إسلامية عربية يعطي مشروعية كبيرة للمناداة والعمل على أسلمة العلوم الاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي كما يتمثل ذلك اليوم في المسيرة الثقافية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي على الخصوص al-Faruqi 1982)). وفي الواقع إنها لمفارقة تدعو إلى التعجب والدهشة أن ينكر الكثيرون من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشرق والغرب قدرة الفكر الإسلامي على إنشاء علم الاجتماع الإسلامي والحال، كما رأينا، أن ميلاد علم العمران البشري/ علم الاجتماع كتخصص علمي مستقل بذاته تم أولا وبالذات في أرض وثقافة إسلامية من طرف العلامة المسلم عبد الرحمان ابن خلدون الذي اعتمد تفكيره العمراني الجديد على نور العقل وهداية النقل، كما أكدنا ذلك مرارا في مؤلفاتنا (الذوادي 2003، 2010).

ثالثا : إن النجاح الباهر الذي حققه العقل الخلدوني - الجامع بين العقل والنقل - في ميلاد ووضع الحجر الأساس لعلم العمران/علم الاجتماع الجديد يطرح أسئلة فيها الكثير من التحدي لمسلمات وقناعات العقل العلمي الغربي الحديث. فهذا الأخير يعتقد ويدعي أن كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة لا يمكن تحقيقهما إذا لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. لكن الشهرة العالمية لفكر ابن خلدون العمراني/السوسيولوجي ذي الأرضية الإسلامية، كما نجده في مقدمته، **يفند مسلمات واعتقاد العقل الغربي الحديث** بالنسبة للعلاقة بين الدين والعلم. فهما ليسا بالضرورة دائما في حالة تناقض وعداء كما هو الأمر في الثقافة الغربية المعاصرة. وإنما هما قد ينعمان بالتعاون والانسجام كما عرفت ذلك الثقافة العربية والإسلامية عند أبرز علمائها ومفكريها ومنهم ابن خلدون. ومن ثم ينبغي فهم إدعاءات العقل الغربي المعاصر انطلاقا من التجربة الغربية الصراعية الخاصة بين الكنيسة، من ناحية، والعلماء والمثقفين، من ناحية أخرى، كما أشرنا في مطلع هذا البحث. فليس من الموضوعية إذن تعميم هذه التجربة الغربية على تجارب ديانات وثقافات أخرى مع علمائها ومثقفيها. فالعقل المسلم لصاحب المقدمة يطرح بالتأكيد تحديا جوهريا على إدعاءات العقل الغربي المعاصر، ومن ثم **يفتح الباب عريضا** للعلماء والمفكرين في كل الثقافات للبحث عن أكثر من طريق ودرب من أجل إنشاء وإرساء علوم ومعارف صلبة العـود والصدقية في ما يسميه العالم البريطـاني سنو C.P.Snow بالثقـافـتيـن : The Two Cultures (1963 Snow)

المصادر والمراجع

المراجـــع باللغة العربيـــة

- ابن خلدون (1993) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية.

- الجابري، محمد عابد (1992) : فكر ابن خلدون، العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد عابد (1988) : تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجليد، محمد السيد، شاهين، عبدالصبور (1988) : تقريب التراث : درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية 661 / 728 هـ، القاهرة، مركز الأهرام.

- خضر، أحمد ابراهيم (1993) علماء الإجتماع وموقفهم من الإسلام، لندن، المنتدى الإسلامي.

- الذوادي، محمود (2010) المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع.

- الذوادي، محمود (2005) : «نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية»، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 34، يوليو-سبتمبر.

الذوادي، محمود (2003) أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني، تونس، مركزالنشرالجامعي، 2003.

- ربيع، محمد محمود (1981) النظرية السياسية لابن خلدون: دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكرالسياسي الإسلامي، القاهرة، دارالهنا للطباعة

- الشكعة، مصطفى (1992) : الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، بيروت، الدار المصرية اللبنانية.

- المسيري، عبد الوهاب (2006) دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة، مكتبة دارالشروق الدولية.

- عقيلي، إبراهيم (1994) : تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (8) (إسلامية المعرفة).

المراجـــع باللغات الأجنبيـــة

Al-Faruqi, I.R(1982) Islamization of Knowledge : General Principals and Workplan, Brentwood, Maryland (USA), International Institute of Islamic Thought.

Bullock, A. & Stallybrass, O. (Eds, 1977) The Fontana Dictionary of Modern Thought, London, Fontana/Collins.

-Dhaouadi, M., (1990) "Ibn Khaldun : the founding father of Esatern sociology", International Sociology, vol.5, n°3.

-Lacoste, Y., (1998) : Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers monde. La Découverte / Syros, Paris.

-Robert, Simon, Klara Pogatsa, tras ; (2002) Ibn Khaldoun, Budapest, HUN : Akadémia Kiado.

Schmit, N.(1999) Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (Arabic translation) Baghded, Dar Al Maamoun.

Scott, J. & Marshall, G.(2009) Oxford Dictionary of Sociology, Oxford, Oxford University Press.

-Shaw, Stanford, J. and Polk, William, eds (1962) Gibb H.A. Studies on the civilization of Islam, London, UK : Routtedge and Kegan Paul.

Snow, C.P. (1963) the Two Cultures: And a Second Look, New York, Cambridge University Press.

-Toynbee, A., (1956) The Study of History, London, UK, Oxford University Press.

-Wallerstein, I., (1999) The End of the World as We Know It, Minneapolis, University.



العلمانيّون العرب ومسألة الهويّة

شكري دربالي/ باحث، تونس

مقدمة:

ليس من همّ هذه الدّراسة أن تبحث في معنى العلمانيّة، فهو معنى ملتبس ومثار جدل، وقد حسم الأمر فيه بين الدّارسين على اختلاف. لكن ما يعنينا في هذا المستوى هو الوقوف عند تعامل العرب مع هذه المسألة، ولا سيما تعامل العلمانيّين منهم معها، وانعكاس هذا التّعامل على مسألة الهويّة، ذلك أنّ مقولات العلمانيّين العرب في قضايا الدّين واللّغة والسّياسة وغيرها، أربكت - لدى الكثيرين - الانتماء المطمئنّ إلى الهويّة العربيّة الإسلاميّة، وذلك منذ أن طرح روّاد العلمانيّة العربيّة فكرة القوميّة القطريّة سبيلا إلى إقرار مبدإ المواطنة والمساواة بين مختلف المكوّنات العرقيّة والدّينيّة والمذهبيّة، فصرنا نتحدّث عن القوميّة التّونسيّة والقوميّة المصريّة والقوميّة الجزائريّة... الخ، كما وقع التّرويج للكتابات التي اعتمدت اللّهجات المحلّيّة فاعتبرت فتوحات في عالم الفكر والثّقافة والأدب، وكان ذلك بتأثير من انتشار الفكر التنويريّ ومن بعده الحداثيّ خارج أوروبا المتطوّرة وما أحدثه من صدمات عدّة داخل البيئات الثقافيّة التي اخترقها.

لكنّ هذه الحالة لا تعني أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ في بداية لقائه بأوروبا ما بعد الثّورة الصّناعيّة والسّياسيّة قد طرح على نفسه مسألة العلمانيّة سبيلا للتّقدّم. لقد وقف هذا الفكر على الوجه الجديد لأوروبا وأجلى سماته اللاّئكيّة السّياسيّة والقوّة العسكريّة والتقنيّة. وقد تفطّن المصلحون العرب الأوائل بأنّهم إزاء حقيقة جديدة مختلفة عمّا واجهوه من حركة دينيّة صليبيّة امتدّت لقرون. لكنّ الطّابع الاستعماريّ الذي اتّسمت به أوروبا بسبب من تفوّقها التّقنيّ والعسكريّ عمّق الوعي لدى كثير المصلحين أنّ المدنيّة الغربيّة عرجاء، ذلك أنّ التطوّر المادّيّ الكبير الذي عرفته وازاه انهيار قيميّ أكبر عبّرت عنه الحركة الاستعماريّة واستعباد الشّعوب ونهب خيراتها. لذلك نشأت النّهضة العربيّة الحديثة على تقصّي مواطن التقدّم في الحضارة الغربيّة وتطويعها في البيئة العربيّة الإسلاميّة بل ربّما عمل البعض على أن تسهم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بالإضافة الروحيّة لعالم مافتئ ينهار قيميّا كلّ يوم بسبب ما كرّسه النّظام العلمانيّ من تمييز بين "الإنسان - المواطن" و"الإنسان - الرّوح" ومن ثمّ إعلاء "الإنسان - المواطن" المادّيّ وتمتّعه بكلّ الحقوق المادّيّة، وتهميش "الإنسان - الرّوح" وإلقاؤه

في دائرة خاصّة مغلقة ليس لها من امتداد. لكن في المقابل برزت طائفة أخرى من المفكرين العرب الذين رأوا أنّ أسباب النّهضة في أوروبا نابعة أساسا من تلك الثّورة على الكنيسة والنّظام الإقطاعيّ وإقامة المجتمع العلمانيّ. وعليه فلا بدّ للعقل العربيّ أن يخوض في معركته التّنويريّة وبرنامجه الحداثيّ بأن يحدث القطيعة مع الماضي وكلّ بناه المتخلّفة. فكيف فهم العلمانيّون العرب مسألة العلمانيّة؟ وما انعكاساتها على الهويّة في المجال العربيّ الإسلاميّ؟

العلمانيّة العربيّة علمانيّة راديكاليّة :

يعرّف جاد الكريم الجباعي العلمانيّة بكونها "عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وإذ يغيّرون أشكال الطّبيعة إنّما يغيّرون أنفسهم أيضا، البشر المعرّفين بالعمل والإنتاج وصنع الأدوات وبالتّالي بالعقل والمعرفة والحرّية"(1). ثمّ يُسقط هذا التّحديد الأوّليّ للعلمانيّة على العلاقة مع الدّين فيقول مفسّرا اشتغال العلمانيّة إنّها "نمط من الحياة حيث الدّين مقابل الدّنيا، وحيث استقلال العقل عن المسبقات الدّينيّة، وحرّيّة الفكر ضدّ احتكار التّقليد الدّينيّ للمعرفة، كلّ ذلك في إطار نظرة إلى الإنسان على أنّه مقياس القيم وهدف كل تقدّم ومحور للعالم"(2) . وهذا يعني أنّ العلمانيّة في علاقة تقابل ضدّيّ مع الدّين ورجاله الوسطاء بين الإنسان وربّه الذين احتكروا المقدّس والمدنّس، وامتهنوا عقل الإنسان فجمّدوه. لذلك فإنّ مهمّة العلمانيّة الكبرى هي تحرير الإنسان وجعله مصدرا للعلم والقيم.

لقد كانت التّجربة التّاريخيّة الأوروبيّة المحدّد الأبرز لهذا الفهم الذي يميت الإله ليقدّس الإنسان، ويعضد مثل هذا القول ما رآه محمّد أركون من أنّ الغرب عرف العقلانيّة لمّا انتقد فلاسفة الأنوار الكنيسة والنّظام الإقطاعيّ وبشّروا بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن سلبته الكنيسة والنّظام الإقطاعيّ والأسيجة الدّوغمائيّة المغلقة عقله وعطّلت إرادته. إنّ تثوير العقل وتحريره من كلّ عوامل التّخلّف هي الثّورة الحقيقيّة التي عرفتها أوروبا. فانهارت سلطة الكنيسة وأنظمتها التي تأسّست على «الحقّ الإلهيّ» في السّلطة وانهار من بعدها النّظام الإقطاعيّ الذي أذلّ الإنسان وألقى به أعماق الدونيّة. فأوروبا «انتقلت من النّظام الدّينيّ للوجود إلى النّظام العلمانيّ فانتقلت من نمط القرون الوسطى إلى التّقدّم والحداثة»(3). بل إنّ جورج طرابيشي يرى أنّ المسيحيّة عرفت العلمانيّة لأنّها لم ترتبط بالدّولة إلاّ بعد ثلاثة قرون من ظهورها، أمّا في الإسلام فإنّ التّداخل بين الدّينيّ والدّنيويّ حاصل منذ البداية. لذلك فالعلمانيّة عندنا لن ترى النّور إلاّ إذا تحوّل الإسلام من إسلام سياسيّ إلى إسلام روحيّ تماما كما حصل في المسيحيّة فالروحنة هي مدخل الإسلام الرّئيس إلى الحداثة.

هكذا اختزل معنى العلمانيّة في المجال العربيّ الإسلاميّ إلى مسألة الفصل القاطع بين الدّين والدّنيا أو بعبارة أدقّ إلى إقصاء الدّين عن دائرة الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة ليكون شأنا فرديّا خاصّا لا يتجاوز دائرة الاعتقاد في وجود إله لا سلطان له على الأرض بل إله سلب حتّى حقّ توجيه القيم الأخلاقيّة بعد أن أصبح الإنسان «مقياسا لكلّ القيم». وبهذا تتحوّل العلمانيّة إلى شكل من الأشكال الإيديولوجيّة المشحون بالاستفزاز والتحدّي يُخرج المسألة من نطاق الآليّة الفكريّة النّاجعة لتحقيق التّقدّم إلى ضرب من المناوشات اللّفظيّة التي تنسى بأنّ العلمانيّة نشأت داخل الكنيسة لمّا نادى مارتن لوثر (ت1546) وجون كالفان (ت1564) بـ «الكهنوت المعلمن»، كما تنسى المأزق الأخلاقيّ الذي انتهت إليه أوروبا العلمانيّة لمّا أعلنت «موت الإله» وغلّبت الاعتبارات المادّيّة على الحاجات الرّوحيّة للإنسان وانتهت إلى صراع طاحن بين الإنسان وحقوقه وبين السّطوة العمياء للاحتكارات الكبرى التي تصنع مصائر النّاس وقيمهم وتقاليدهم، فغدا الإنسان عبدا في محراب المادّة وأوحال الجنس، وحتّى في مستوى المواطنة فإنّ المساواة بين الأفراد قانونيّة وليست فعليّة فالتّمييز حاصل بين الأفراد على أساس الثّروة.

مأزق العلمانيّة العربيّة :

لقد تفطّن أركون لهذا المأزق الأخلاقيّ حين طلب أن تستعيد الحداثة توازنها لكنّ إصراره – التزاما بقانون النّسبيّة – على أنّ الأخلاق ليست أمرا مستقرّا بل هي صيرورة لا تقنين، منعه من الإقرار الصّريح بما للدّين من أهمّيّة في ضبط سلوك الفرد والجماعة باعتباره خزّانا للقيم النّبيلة التي تحضّ على المحبّة والإخاء والتّعاون. ولعلّ ذلك ما وقف عنده برهان غليون حين رأى أنّ العلمانيّة تعمل في اتّجاهين متوازيين «ميدان المجتمع السياسي» وفيه تكون العلمانيّة «نظريّة في القضاء على النّظام التّيوقراطيّ»(4) و«ميدان النّشاط العقليّ» حيث يكون النّظام العلميّ مصدرا للمعرفة اليقينيّة الصّحيحة، إلاّ أنّ العلمانيّة في المجتمعات العربيّة ركّزت على الجانب المتعلّق بالسّلطة وخاصّة مسألة العلاقة بين الدّين والدّولة حتى اختزلت العلمانيّة في أذهان الكثيرين في معنى فصل الدّين عن الدّولة ممّا أدّى إلى خلط كبير «عندما فهم هذا الفصل على أنه إحلال قيم اجتماعيّة وتقاليد ثقافيّة أجنبيّة مكان قيم وتقاليد المجتمع القائم»(5).

إنّ مأزق العلمانيّين العرب أنّهم أسقطوا – عفوا أو عمدا – المعنى الفلسفيّ من نظريّة العلمانيّة والذي «يفيد إدارة الرّأسمال الفكريّ وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرّموز المختلفة القديمة والحديثة: الدّينيّة والعلميّة، الرّوحيّة والمادّيّة، الأرضيّة والسّماويّة»(6). ذلك أنّ العقلنة عند برهان غليون لا تعني الاستغناء عن الإلهام الدّيني والأخلاقيّ لذلك يقول: «إنّ العقلنة ليست نقيضا للإلهام بقدر ما هي التّجسيد الأرضيّ له»(7). ويرى غليون أنّ هذا المأزق مردّه عدم فهم العلمانيّين العرب للواقع الذي هم بصدده لأنّهم لم يتعاملوا مع العلمانيّة بوصفها أداة إجرائيّة لفكّ تعقيدات الواقع، وإنّما تعاملوا معها باعتبارها عقيدة، أو بمعنى آخر فإنّ العلمانيّة التي يطرحها العلمانيّون العرب «غير مفكّر بها بما فيه الكفاية على ضوء الواقع الذي يفترض أنّها تسعى إلى الإجابة عليه»(8). ولعلّ ذلك ما حدا بعلي الكنز – وهو يبحث في أسباب اقتحام التّفكير الدّينيّ للإيديولوجيّة العربيّة – إلى القول أنّه مؤشّر: «لأزمة عميقة أصبح يعانيها التّفكير العقلاني، وكذلك عجز هذا التّفكير، على الصّعيدين النّظري والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقّع حدوثه من قبل»(9).

إنّ المشكلة التي يعاني منها الفكر العلمانيّ العربيّ مشكلة منهجيّة بالأساس، لأنّه أسقط بصورة فجّة كل التّجربة التّاريخيّة لأوروبا على واقعنا وماهي بين أسباب سنين سقوطنا وعصور انحطاطهم، وتعسّف في نقل «حلو الغرب ومرّه» دون مراعاة للواقع أو حتّى ملاءمته شعاره في ذلك ما صلح بهم يصلح بنا وليس لنا إلاّ أن نحتذي بهم.

معنى ذلك أنّ العلمانيّة العربيّة ارتكاس إلى العقل النّقليّ بل قل إلى العقل الميتافيزيقيّ الذي يؤسّس لنفسه نموذجا متعاليا يكون هو نسخة عليه وتسعى هذه النّسخة جاهدة إلى استعادة الشّبه به، وهو الوضع الذي يعيشه الفكر العربيّ المعلمن الذي عرّف نفسه بالعقلانيّة في مجتمع الخرافة والظّلام، فاستنسخ نقد فكر الأنوار للمؤسّسة الدّينيّة الكنسيّة، فحوّل الفقيه إلى رجل دين حارس للأرثوذوكسيّة ورأى في المسجد كنيسة تتاجر في الهدى والخلاص وتستثمر الآخرة لانتهاب الدّنيا وزعم أنّ المؤسّسة الدّينيّة تنشئ سياجا دوغمائيّا مغلقا يجمّد العقل ويكرّس الانحطاط والتبعيّة لحرّاس الأرثوذوكسيّة مديري أمور التّقديس. ويوضّح محمّد أركون بعض خصائص هذا السّياج فيقول: «إحدى سمات السّياج العقائديّ المغلق هي رفض كلّ محاولة للتّمييز بين العاملين الدّينيّ والسّياسيّ بل رفض حتّى مجرّد إقامة علاقة معقلنة بينهما ورمي كلّ ذلك في ساحة اللاّمفكر فيه أو المستحيل التّفكير فيه (مثلا لا يستطيع المسلم المعاصر أن يتخيّل ولو للحظة واحدة أنّه يمكن فصل الدّين عن السّياسة، أو الجامع عن الدولة...) وهذه السّمة تشكّل عقبة حقيقيّة أمام الانتقال إلى الحداثة أو الدّخول إلى الحداثة ومواجهة كلّ التّحدّيات التي يطرحها العقل الحديث»(10).

هكذا جعل العلمانيّون العرب من الغرب وتجربته التّاريخيّة نموذجا متعاليا، وعملوا جاهدين على تقريب تجربتنا التاريخية من تجربتهم وجعلها نسخة على النّموذج الكامل. والنّسخة في العقل الميتافيزيقي «مبررة ومنقذة ومنتقاة باسم هويّة النّموذج»(11). فهو ضامنها في الوجود، وأمّا القدرة على الإنقاذ فلا تكون إلاّ بالحرص على التّشابه المطلق به ولذلك سعت النّخب العلمانيّة مدعومة بالنّخب الحاكمة في دولة الاستقلال التي أمّمت الدّين وجمّدته وحرّرت العقل المعلمن، إلى ترويج شعارات التّحديث في نمطه الغربيّ وحاولت «فرض هويّة جديدة قوامها إعادة تنشيط الذّاكرة الجماعيّة بتاريخ ما قبل الفتح الإسلاميّ، وتضخيم الإنجازات والانتصارات خلال القرون الأولى بعد الميلاد والانفتاح على الغرب، لغة وفكرا وسلوكا يوميّا، كوسيلة جوهريّة للتّقدّم، وثقافة فولكلوريّة قد تكون ممتعة ولكنّها في الحقيقة ليست الثقافة الحقيقيّة»(12).

وعليه فإنّ العلمانيّة تنتهي إلى طمس الهويّة الوطنيّة والاغتراب في هويّة أخرى بديلة وبشعارات ملتبسة مثل جعل الحياة العامّة مستقلّة عن سلطة الدّين و رجاله، وهنا يعترض محمّد عابد الجابري على هذه التعسّف المشبوه فيقول: «الدّين الإسلاميّ قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشريّ وبين الله فهو لا يعترف بأيّ وسيط وليس فيه سلطة روحيّة من اختصاص فريق وسلطة زمنيّة من اختصاص فريق آخر»(13). بمعنى أنّ العلمانيّة العربيّة قد خلطت عمدا بين جوهر الإسلام وبين تصوّرات المسلمين عنه، بين ثابته وهو المقدّس المتعالي وبين متغيره وهو الفكر الإسلاميّ. ولعلّ عبقريّة الإسلام تكمن في هذا التّعايش البديع بين المنزلة المقدّسة للدّين وبين تجديد فهم الإسلام بما يوائم العصور المتحوّلة والأمكنة المتعدّدة، وهذا هو معنى «الاجتهاد» الذي يمارسه الفكر الإسلاميّ. ولعلّ ذلك ما فهمه الجابري حين اعتبر أنّ «مسألة العلمانيّة في العالم العربيّ مسألة مزيّفة بمعنى أنّها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إنّ الحاجة إلى الاستقلال في إطار هويّة قوميّة واحدة، والحاجة إلى الدّيمقراطيّة التي تحترم حقوق الأقليّات، والحاجة إلى الممارسة العقلانيّة للسّياسة، هي حاجات موضوعيّة فعلا، إنّها مطالب معقولة وضروريّة في عالمنا العربيّ، ولكنّها تفقد معقوليّتها وضروريّتها بل ومشروعيّتها عندما يعبّر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانيّة»(14). لذلك يرى الجابري أنّ العالم العربيّ لا يحتاج إلى إعادة السّؤال عن هويّته بقدر ما يحتاج إلى الدّيمقراطية التي تصون حقوق الأفراد والجماعات، والى العقلانيّة في الممارسة السّياسيّة التي تقي النّاس تقلّبات المزاج.

خاتمة :

لقد استطاع الجابري أن يعي الواقع الذي هو بصدده فهو واقع غير محتاج إلى إعادة صياغة هويّته التي استقرّت عنده منذ قرون، بل هو محتاج إلى نظام سياسيّ ديمقراطيّ يضمن المساواة بين الجميع ويضمن اعتراف كلّ طرف بوجود الآخر وقيمه ويدفع كلّ المكوّنات الاجتماعيّة إلى الانفتاح على بعضها والتزام التّفاهم والتّواصل، وذلك معنى الدّيمقراطية. أمّا مطلب «دولة علمانيّة» فهو مطلب غير واقعيّ بل لعلّه مطلب «دكتاتوريّ» لأنّه يطلب من الدّولة أن تمارس العنف المنظّم مادّيّا ورمزيّا لفرض هويّة مصطنعة على المجتمع وزحزحته عمّا استقرّ في القلوب والأذهان بعد أن عجزت العلمانيّة بما هي شكل من أشكال الإيديولوجيا على تحقيق اختراق فيه عبر السّجال المعرفيّ والثّقافيّ أو عبر السّلوك العمليّ، في حين أنّ الدّولة عليها أن تكون تعبيرا عن الرّوح العامّة للمجتمع وهي روح عربيّة مسلمة بامتياز، دون أن يعني ذلك أن تنحاز الدّولة لهذا الفريق أو ذاك، بل يعني أن تكون متوائمة مع الهويّة التي استقرّت في ضمير المجتمع ومحايدة في علاقتها بين الفرقاء السّياسيّين والتيّارات الفكريّة والإيديولوجيّة بعيدة عن المزايدات السّياسيّة والتّوظيفات الحزبيّة.

المصادر والمراجع

1) جاد الكريم الجباعي: العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي ، مجلّة الوحدة، العدد 75، ديسمبر 1990، ص 126.

2) المرجع نفسه، ص 126.

3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. ص242.

4) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1991، ص 279.

5) المرجع نفسه، ص279.

6) المرجع نفسه، ص 281.

7) المرجع نفسه، ص 281.

8) المرجع نفسه، ص 527.

9) علي الكنز: الإسلام والهويّة: ملاحظات للبحث. ضمن كتاب: الدّين في المجتمع العربيّ. مركز دراسات الوحدة العربيّة. بيروت – لبنان. الطّبعة الأولى. يونيو 1990. ص97.

10) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص 233-234.

11) جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب). الطبعة الأولى 2010. ص 242.

12) محمد صالح الهرماسي: مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر. دار الفكر. دمشق 2001. ص8.

13) محمّد عابد الجابري: قضايا الفكر العربيّ. مركز دراسات الوحدة العربيّة. الطّبعة الأولى. فبراير1996. ص110.

14) المرجع نفسه، ص113.

إضـــاءات حـــول مفهومـــي الأرثوذكسيّة والعلمانـيّـة

رمضان بن رمضان / باحث، تونس

I – في تشكّل الأرثوذكسية الدينيّة

1 – الأرثوذكسية وتشكل المفهوم

للأرثوذكسية معنيان الأول أصلي إيتيمولوجي ويعني الخطّ المستقيم أو الطريق المستقيم والصّحيح، والثاني اصطلاحي حديث يعني التزّمت والانغلاق. والارثودكسية كلمة من أصل لاتيني / إغريقي مركبة من جزئين الجزء الاول أورتوس orthos وتعني المستقيم والصائب والجزء الثاني دوكسا doxa وتعني الرأي أو الشعور. أمّا معناها الاصطلاحي فقد شهد توسعا، في البداية كان معنى الأرثودكسية كل ما يوافق ويتطابق مع عقيدة أو دين، ثم أصبح معناها كل ماكان مطابقا لمذهب أو نحلة تعتبر نفسها هي الصحيحة وما دونها يرمى في مجال الهرطقة والضلال، ثم توسع المفهوم ليشمل الآراء والأفكار التي لا تخرج عما هو متعارف عليه داخل مجتمع ما (1).

و الجامع لهذه التعريفات هو أن الأرثودكسية تعني التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية .

هذه المسلمات تشكّل جوهر العقلية الدوغمائيّة التي ترتبط بشّدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشّدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكّر فيه من هذه المبادئ العقائدية التي يختص بها العقل الدوغماني(2). نذكر ما يلي : في البداية نشير إلى أن الدوغمائيّة كما تظهر عند الأشخاص مستويات وبذلك تكون تشكيلة معرفيّة معيّنة دوغمائيّة بقدر ما تضع حاجزا كثيفا معتّما يفصل بين نظام الإيمان والعقائد ونظام اللاّإيمان واللاّعقائد ولتحقيق هذا الفصل هناك أربعة أساليب:

1 – التشديد التكتيكي على أهميّة الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد ونظام اللاّإيمان واللاّعقائد.

2 – التأكيد باستمرار على عدم صحّة المحاجّة التي تخلط بينهما.

3 – إنكار الوقائع التي قد تظهر وتناقض هذه العقائد والإيمانات واحتقارها.

4 – المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بما يثيره ذلك من مشاكل.

كما تكون تشكيلة معرفيّة ما، أكثر دوغمائيّة بقدر ما تقوّي من حدّة الخلاف والشقّة الواسعة بين نظام الإيمانات واللاإيمانات، وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقّة هي :

أوّلا: الرفض المستمّر والدّائم لكلّ محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

ثانيا : اليقين الموافق بخطأ نظام اللاإيمانات أو اللاعقائد المذكور ورفضه وعدم التمييز بينهما بل إنّ العقلية الدوغمائيّة ترميه كلّه ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ.

ثالثا : اليقين الدّائم والمتزايد بأنّنا وحدنا نملك المعرفة الحقيقيّة. كما أنّ بنية معرفيّة ما تكون دوغمائيّة أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجها بشدّة نحو نقطة بؤريّة أو محرقيّة: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوطوبيا: لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقّق فيه الأحلام الورديّة) نلاحظ هنا تساوي الأرثوذكسية الدينيّة والأرثوذكسية الماركسية في هذه الخاصيّة مع اختلاف بسيط في توجه المنظور الزمني لكلّ منهما.

2 – الأرثوذكسية في المجال الإسلامي :

إنّ هذه المبادئ التي تحكم العقلية الدوغمائيّة تنطبق على الأرثوذكسيّة الدينيّة في المجال الإسلامي، كما في المجال المسيحي أو اليهودي... ولقد أثبت التاريخ الإسلامي أنّ الأرثوذكسية قد ساعدت على بلورة رؤية خاصة للدين تحوّلت إلى نظام منغلق من المفاهيم، استغل فيما بعد إيديولوجيا لتبرير السلطة وتثبيت مشروعيتّها. والأرثوذكسية في المجال الإسلامي أرثوذكسيات ثلاث كبرى هي سنيّة وشيعيّة وخارجيّة نسبة إلى الخوارج ولقد كانت كلّ واحدّة منها تدّعي امتلاكها للحقيقة وتتهمّ البقيّة بالكفر، فانقطع حبل التواصل بينها وأصبح الإقصاء والعنف عملتين متداولتين بينها وذلك رغم ما يجمعها وهو ما يسميّه محمّد أركون "بالنواة الصلبة"(3) للإسلام، ويقصد بذلك المرجع المشترك لكلّ المسلمين أي النبي والقرآن هذا المرجع المتضمّن في الشهادة "أشهد أنّ لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّدا رسول الله" يضاف إليها الشعائر الخمسة التي يخضع لها كلّ المسلمين. فإذا كانت "النواة الصلبة" لهذه الأرثوذكسيات الثلاث واحدة فلماذا الاختلاف إذن؟ ولماذا يصبح الاحتكام للسيف هو السبيل الوحيد لإثبات الوجود والحفاظ على الذات والتميّز داخل مجال ثقافي اجتماعي يرفض المغايرة ويسعى إلى الانسجام جهد المستطاع؟ إن الإجابة على السؤال الثاني تكمن في طبيعة العقلية الدوغمائيّة التي لم تكن تسمح بالإختلاف وترى فيه خطرا يهدّدها، فكانت تحاول طمسه والزجّ به في دائرة المستحيل التفكير فيه مستعملة في ذلك العنف بمختلف أشكاله بما في ذلك العنف المادي لأنّها تعتبره -أي الإختلاف- مدخلا للفتنة والفتنة أشدّ من القتل. أمّا مصدر الاختلاف فيعود إلى تلك "النواة الصلبة" التي كانت مترجرجة ذات معاني منفتحة، والذي يحدث هو أن تعمد الأرثوذكسية إلى تلك النواة فتستحوذ عليها وتعطيها معنى واحدا تحتكر باسمه الإسلام، ومن هنا ندرك جيّدا أن الخروج على الأرثوذكسية لا يعني الخروج على الإسلام كما تحاول الأرثوذكسية أن توهمنا به. وهنا ينكشف الوجه الحقيقي للأرثوذكسية فإذا هي قراءة من ضمن قراءات "للنواة الصلبة" تظهرها الفئة المهيمنة اجتماعيا وسياسيا في شكل استملاك إيديولوجي للرسالة الأوليّة (القرآن والسنة) ويتضح بذلك الفرق بين الدين والإيديولوجيا.

3 – وشائج بين الإيديولوجيا والأرثوذكسيّة :

إنّ الدين ظاهرة تخترق التاريخ والمجتمعات والثقافات وتتعداها بفضل خطاب ألسني وسيميائي مبنيّ على الرمز والمجاز وأسطرة حكايات التأسيس وذي خصوبة معنويّة لم تستنفد بعد على الرغم من مرور القرون العديدة من الشروح والتفاسير والقراءات في حين أن الإيديولوجيا الحديثة حسب التعريف الماركسي الشائع: "مجموعة من الأفكار والعقائد والنظريات الخاصة بفترة تاريخية أو بمجتمع معيّن أو بطبقة اجتماعية كانت ترى الاشياء طبقا لدعواها هي لا طبقا لذات الاشياء وهذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة بمفهوم الحق : الحق هو ما يطابق ذات الكون ، والأدلوجة ما يطابق ذات الانسان في الكون فصاحب الأديولوجيا يتخير الاشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق (4) فهي ذات طموحات ومزاعم علميّة ولكنّ شعاراتها ومفاهيمها سرعان ما تستنفد وتنكشف عن فقرها السيميائي والمعنوي إضافة إلى ما تفضي إليه من استبداد فكري وسياسي عند استحواذها على الدولة. يقول علي حرب: " وإذا كانت أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي أو الفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والإيديولوجيات قديما وحديثا"(5). هكذا تلتقي الأرثوذكسيّة بالايديولوجيا في تكثيف الأسئلة المحرّمة وتغييبها بواسطة منهج يقوم على الإقصاء أحيانا والانتقاء أحيانا أخرى لبناء منظومة فكريّة خلاّبة بتماسكها ومتانتها وقد تلجأ الايديولوجيا للتراث لتصبّ فيه طموحاتها ومواقفها وتحاول أن تجبره على أن يقول ما تريد هي قوله. وهنا تكمن هشاشة منهجها كما تستنجد به في معاركها الحاضرة ضدّ خصومها الإيديولوجيين الآخرين الذين قد يلجؤون إلى العمليّة نفسها. إنّ معظم البحوث والدراسات المتعلّقة بالتراث لم تنج من أثر الايديولوجيا، وهذا ما يدفعنا منهجيا إلى اعتماد سبيل في البحوث والدراسات المتصلّة بالتراث خاصّة يقوم على علم التاريخ وعلوم الاجتماع واللسانيات وغيرها من مكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة حتى نخلّص التراث من الأدلجة والأسطرة، لأن ما وصلنا لم يكتب ببراءة كما نتصوّر فتاريخنا مليء بالمقموع والمطموس، ولعلّ منهج فوكو مهمّ في هذا المجال، فهو الذي أكّد على أهميّة البحث عن الحقيقة خارج المدوّنة أي خارج الخطاب الرسمي للإيديولوجيات بمختلف أصنافها. يقول مطاع صفدي متحدثا عن فوكو: " لقد دعا فوكو في الواقع إلى فكرة جعل الوثيقة نصبا لا لأنّه يريد لها أن تصمت عن كل كلام بل تصمت فحسب عن ذلك الكلام الذي يريد صاحب الوثيقة أن ينطقها به. إنّ إسكات الوثيقة عن كلامها المعهود يفتح الطّريق أمام تفجير كلّ ما صمت عنه هذا الكلام كلّ الهامشي والمنحرف والمهمل والمبعد والمبتعد من خطاب النص"(6). تلك هي إحدى المهام الملقاة على عاتق الفكر العربي الإسلامي ولعلها أوكدها.

II – من العلمنة المناضلة إلى العلمنة المنفتحة

1- توطئة تاريخية

إنّ الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية، وتقول إنّ المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيويّة في حين أنّ الإسلام خلط بينهما منذ البداية هي أطروحة متسرّعة وسطحيّة وغير مقبولة لأنّها لا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخيّة لكلا الدينيْن.

فالمسيحية قد نشأت في ظلّ الحكم الروماني لفلسطين وحاكمها كان يمثّل السلطة السياسية والشرعيّة والقانونية للإمبراطورية الرومانيّة. وفي مثل هذا السياق وتلك الظروف فإنّ الوسيلة الوحيدة التي يتمكّن بواسطتها رجل الدين من ممارسة سلطة ما هي أن يظلّ في مجاله الروحي والديني، ولا يحشر أنفه في السياسة. فعبارة المسيح "ما لقيصر لقيصر ومالله لله" تهدف

إلى استملاك السلطة الروحية التي تنتمي للأنبياء أو للسلطة الكهنوتية اليهودية. فالمسيح إذ فعل ذلك قد حقّق عمليتين حاسمتين بضربة واحدة. فهو لم يهاجم السلطة السياسية الرومانية بشكل مباشر ولكنّه طرح، بشكل ضمنيّ، مسألة شرعيتها لأنّها ليست مرتكزة على السيادة العليا الروحية لهذا الإله الموحي في شخص المسيح، ولكنّ التوتّر والصراع راحا يتعاظمان بين الحاخامات والسلطة الرومانيّة في آن معا إلى أن أصبحت الكنيسة في فترة لاحقة تطالب بممارسة السيطرة على السلطة السياسية متذرّعة بذروة السيادة الروحية العليا الموروثة عن المسيح. ونتج عن ذلك صراعات متزايدة. إنّ الكنيسة في نسخها المتعدّدة: الكنيسة البيزنطيّة ثم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وانتهاء باحتجاج "لوثر الكبير" في القرن السادس عشر قد مارست السيطرة على السلطة الرومانية أو الملكية في الوقت الذي حافظت فيه على صلاحياتها بصفتها ذروة السيادة العليا الروحية التي تخلع المشروعية على الحكم.

وبذلك، تنتفي مقولة الفصل بين الدينيّ والدنيوي في المسيحية كما يثبت التاريخ، إلا أن هذا الوضع لم يتغيّر إلاّ عندما بدأت البرجوازيّة التجارية، ثم الرأسمالية تقتنص شيئا فشيئا استقلالية الدائرة الاقتصادية وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية. وكان ذلك يعني تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الأيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الأيديولوجيا المنافسة التي شكلتها البرجوازية. لقد بلغ التوتر أشده بين الايديولوجيين حين نشبت الثورة الأنكليزية وانتهت بإعدام الملك شارل الأول عام 1649 ثم نشوب الثورة الفرنسية وإعدام الملك لويس السادس عشر عام 1793. ثمّ أدّت إلى الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة، ويعتبر المثال الفرنسي الأكبر جذرية في كل بلدان أوروبّا (7).

هذا بالنسبة إلى المسيحية، أمّا في الإسلام لقد كانت الحالة السياسية والدينية في الجزيرة العربية تختلف عما كان عليه الحال في فلسطين زمن المسيح.

إنّ العصبيات القبلية في الجزيرة العربية كانت تولد باستمرار سلطات متقطعة ومتبعثرة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة المتنوعة التي تقسم المجتمع وتنهكه. فمحمّد ﷺ، إذن، لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الإمبراطورية الرومانية، وإنّما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا جديدا مرتكزا على رمزانية دينية جديدة. فالعمل التاريخي للنبيّ محمد كأعمال أنبياء التوراة الذين سبقوه وكعمل يسوع المسيح نفسه قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي جديد بالنسبة للجزيرة العربية، وذلك على قاعدة رمزانية دينية جديدة بالنسبة إلى العرب آنذاك، هي رمزانية الميثاق أو التحالف في اللّغات الأوروبية (l'alliance) فالنبي يبلور الفضاء السياسي في الوقت الذي يبلور فيه الفضاء الديني، عندما ينقل القبلة من القدس إلى مكة وعندما يفرض يوم الجمعة يوم احتفال جماعي كنوع من المنافسة لرمزانية يوم الأحد والسبت لدى المسيحيين واليهود، وعندما يقيم مسجدا في المدينة وعندما يعود إلى مكّة ويدمج في الرمزانية الإسلامية جديدة كل الطقوس والدعائم المادّية لشعيرة الحجّ الوثني السائد سابقا في الجزيرة العربية، وعندما يعدل ويرمّم قواعد الارث وطرق الزواج السائدة في الوسط القبلي إلخ...

عندما يقوم بكل ذلك فإنه يؤسّس تدريجيا نظاما سيميائيا يبطل النظام السيميائي الذي ساد في "الجاهليّة" أي في المجتمع العربي السابق ويتفوق على الأنظمة المنافسة من يهودية ومسيحية وصابئة ومانوية ويجعل أمر إقامة دولة تطبق النظام السياسي الجديد ممكنا. وسيكون هذا النظام قابلا للاستمرار بفضل قدرة النص القرآني على بلورة رمزانية دينية جديدة في لغة مجازية تتيح توليد الدلالات الملائمة للحالات التاريخية الأكثر تغيرا واختلافا.

إنّ الاخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي من خلال تجربة الأمويين لا يجعلنا نسلم بحتمية ذلك الخلط المنسوب للإسلام

ما بين الروحي والزمني، لأنّه مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية قد انتهى نهائيا. فمحمّد كان يرسخ يوما بعد يوم ولأول مرة نظاما سياسيا محددا، ثم يركز قواعده بشكل ناجح ومطابق لمجريات عملية الترميز. فكل قرار قضائي سياسي يتّخذ من قبل النبي كان يلقى مباشرة تسويغه الديني الرمزي من خلال العلاقة المعيشة مع الله، الله الذي كان فاعلا حيا من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات النموذجية المضروبة للعبرة والموعظة أي القصص القرآني كان يقصّ على الوعي الأسطوري الحلقات الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة. لكن مع الأمويين، حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام أرثودكسي وفرضه. إنّه نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم والذي راح يصفي معارضيه جسديا بحجّة تبنيهم لتأويل مخالف للخيار السياسي للدولة الحاكمة.

2 – الذات الإنسانية والمنزع العلماني:

إنّ التوترات التي تشتد أحيانا بين المنزع الديني والمنزع الدنيوي، وتخفت أحيانا أخرى، ليست إلا صدى للنفس الإنسانية في مختلف اعتمالاتها.

وقد عمل محمّد أركون على تعميق مسألة العلمنة بالبحث عن جذورها في الذات البشرية وتشخيص تجلياتها تحت مجهر علم النفس الذي أضاء نقاطا معتمة في الإنسان. وقد نجح أركون في الإفادة من مكتسبات هذا العلم حتى يدافع عن أطروحته وهي تأصيل المنزع العلماني في الفرد. في الواقع نجد في الإنسان حاجات ودوافع متزامنة تتجه عموما في اتجاهين أساسيين مترابطين أولاً مرتبة الرغبة L'instance du désir مع كل القوى الملحقة بها(8). هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضا مظلمة وعصية على الوصف. لكن التحليل النفسي وحده يستطيع أن يقبض على جوانب منها ويحللها. هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها على مر التاريخ وصولا إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة. إننا نختزل كثيرا هذا البعد البشري بعد الرغبة إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحتكار وحيلة رجال الدين .حين أخضعوا كل الرغائب إلى أحكام فقهية صارمة (المكروه/ المندوب/ الحرام/ الحلال...) وهي نسخ الحياة وتوهجها. إن الرغائب هي المحركات الأولية التي تتجسّد فيها نوازع الفرد وميولاته. وحتى لا يصبح الفرد عبدا لرغباته وأسيرا لها لابد أن يتعلّم استبدال ميولاته اللاوعية بتحكيم العقل الذي يرشد الإنسان من خلال التجربة إلى أن كل رغبة ينبغي أن تضبط. وأن يستبدل مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حتى يحصل التوازن المنشود. ولبلوغ هذا المأرب نصل إلى الاتجاه الثاني وهو إلحاح الفهم والتعقل l'exigence de l'intelligibilité. هذا الإلحاح هو حاجة كامنة في أعمق أعماق الإنسان .هكذا كان الأمر دائما على مر العصور. لكن حدث تاريخيا أن إلحاح الفهم هذا كان قد تعرض للمقاومة وحرف عن دربه الصحيح (9).

فإيديولوجيات التبرير والتسويغ سواء في المجال الإسلامي أو المسيحي والتي كانت ترمي إلى اقتناص السلطة والاستحواذ عليها تشهد على ذلك. لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه في المعرفة والفهم. ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل يندرج تاريخ العلمنة. لكن إلحاح الفهم والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة وعليه أن يشق طريقه ويؤكد نفسه. في هذه البوتقة ينبغي موضعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أيا كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. إن الأطروحة التي يدافع عنها أركون

هي أن العلمنة لا يمكن أن تعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. إن الأطروحة التي يدافع عنها أركون هي أن العلمنة لا يمكن أن تكون غائبة تماما عن التجربة التاريخية لأية جماعية بشرية حتى ولو تأجلت أحيانا في صور ضعيفة وغير مؤكدة، لكن يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة ما من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تختق نهائيا إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان فلا يعود قادرا على التعبير عن نفسه لكن هذه الحالة يمكن أن تتغير. ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي. كما يمكن في الآن نفسه أن ينقلب إلحاح الفهم والتعقل إلى عقيدة، أي أن تتحول العلمنة إلى إيديولوجيا تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقا. إن العلمنة ينبغي أن تتركز فقط في الإلحاح على الحاجة إلى الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان ولا ينبغي أن تصبح سلطة عليا تحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه.

3 - نحو آفاق أرحب

لقد أدرك العديد من المفكرين، ولا سيما علماء الإناسة، المأزق الذي آل إليه مسار العلمنة المناضلة la laïcité militante التي عرفت أوجها في القرن التاسع عشر والتي تصدّت لغطرسة الكنيسة وهيمنتها والتي نجحت في افتكاك مجالات متعددة من الحياة من براثن اللاهوت مثل مجال السياسة والثقافة والاقتصاد(10)..

وكان ذلك يعد مكاسب ثمينة للإنسان، لأنها استطاعت أن تشرع له حقه في استعمال حقه بكل حرية في فهم كل ما يحيط بحياته وتعقله دون وصاية من أحد ولكن بمرور الوقت، انقلبت العلمنة المناضلة إلى عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير، مما يجعل هذا الصنف من العلمنة المتشنجة في مرمى سهام النقد بالرغم من أن البعض يفهم دوافعها وأسباب تطرّفها ففرنسا، مثلا، عاشت كثيرا من حروب الأديان بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم من تعصب الكاثوليك وارتباطهم بالنظام الملكي المستبد. وآن الأوان لممارسة تفكير جديد، ذي نظرة متطورة إزاء العامل الديني ولا بد من تجاوز العلمنة المناضلة إلى علمنة منفتحة.

إن رصد أركون للتطورات والمتغيرات التي تحصل في المجتمعات الأوروبية قد مكنه من اكتشاف تقارب بدأ يحدث بين الكنيسة والدولة في البلدان الغربية المعلمنة. يرمي هذا التقارب إلى البحث عن صيغة جديدة ومشتركة من أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة. ويعبر عن هذا في فرنسا باحث في علم اجتماع الأديان هو إميل بولا في كتابه عن العلمنة (*):

إن هذا التوجيه الجديد يتماشى مع القناعة التي روج لها الأنتربولوجيون والتي مفادها أن الإنسان لا يعيش بالماديات فقط وإنما هو بحاجة إلى إشباع روحي أيضا مما جعل العلمانية المناضلة تتهم اليوم بالسطحية وذلك لأنها همشت الرمز والدلالة والمعنى. فالبحوث الأنتربولوجية الحديثة كشفت عن أهمية المعنى في حياة الشعوب، وهو ما أهّل أصحاب تلك البحوث إلى الدعوة إلى ضرورة انفتاح الإنسية العلمانية على الإنسية الدينية، بحثا على أرضية مشتركة تتكفل بإرجاع التوازن المفقود للذات الإنسانية، التي ظلّت لقرون طويلة عرجاء بسبب استبداد أحد قطبي التوازن بمصير البشرية، وإقصائه للطرف الآخر.

لتجربة العلمنة في أوروبا رصيدها الذي بتراكمه أصبح يقتضي مراجعة نقدية ملحّة.

ولكن ماذا عن العرب والمسلمين الذين لم يصوغوا إلى الآن تجربتهم الخاصة مع العلمنة من ناحية، ومع المقدّس من ناحية أخرى؟

لعل تلك مسألة أخرى تحتاج إلى بحث آخر (11).

الهوامش والإحالات

1) grand Larousse de la langue française, en sept volumes , tome 5ème , ed Larousse , (paris 1976) p 3842.

2) sur ce point voir : _Milton Rokeach , la nature et la signification du dogmatisme, in archives des sciences sociales des religions , N : 32 , 1971, pp 9-28.

- فيما يتعلق بالعقلية الدوغمائيّة يمكن الرجوع كذلك إلى مقدمة كتاب محمد أركون «الفكر الإسلامي قراءة علميّة» الصادر عن مركز الإنماء القومي المقدمة للدكتور هاشم صالح مترجم الكتاب وعنوانها «بين مفهوم الأرثوذكسية والعقليّة الدوغمائيّة» من ص5 إلى ص16.

3) انظر الفكر العربي المعاصر عدد 35 سنة 1985 -الإسلام إسلامات = حوار بين فيلسوفين محمد أركون، إيف لاكوست - أجرى الحوار إيف لا كوست، ترجمة هاشم صالح ص130.

4) عبد الله العروي ، مفهوم الايديولوجيا ،المركز الثقافي العربي ، المغرب / لبنان 1988 ص10

5) علي حرب : قراءة ما لم يقرأ -نقد القراءة مجلّة الفكر العربي المعاصر عدد 60-61 ص51.

6- مطاع صفدي: خطاب التهاني مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 60-61 ص7

7) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي (لندن 1990)) ص58

8) أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، (بيروت 1986) ص292

9) ت نو ص 293

10) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام -المسيحية-الغرب، دار الساقي(لندن 1990)

- Voir aussi : Peter Berger, la religion dans la conscience moderne, (Paris 1971) P174.

*) Emile Poulat, Liberté, Laïcité la guerre de deux France et le principe de la modernité, cerf, (paris 1987)

11) أنظر الى محاولتي كل من :

- عبد المجيد الشرفي العلمنة في المجتمعات العربية الأسلامية ضمن كتابه لبنات (تونس 1994)صص 53-68.

- فتحي القاسمي، العلمانية وانتشارها غربا وشرقا نشر ضمن سلسلة موافقات(تونس 1994) ولاسيما الفصل الثاني المعنون بارهاصات العلمنة في المجتمعات العربية والأسلامية قديما وحديثا صص 171-265.

العلمانيّة ووعي اللّحظة العربيّة الرّاهنة : قراءة في المفهوم والتّجلّيات

مصباح الشيباني / باحث، تونس

المقدمة :

في ظل ما تشهده المنطقة العربية من أحداث صراعيّة وأزمات خلافيّة حول مستقبل الأمّة ومشروعها النّهضوي، وفي مناخ التفكّك الثقافي والتشوّه الاجتماعي، وأمام حالة الفوران الإعلامي بمختلف أشكاله، يعيد «التيار العلماني» طرح إشكالية الهوية من جديد. وهي إحدى المسائل التي كنّا نعتقد أنها لم تعد موضع خلاف حول مقوّماتها الأساسية في البلاد العربية عموما وفي تونس خصوصا.

يبدو أن هذا التيار، من خلال ما يطرحه اليوم، لم يستوعب قانون التطور ومنطق التاريخ الانساني، ولم يدرك أن بناء مستقبل المجتمع لم ولن يتمّ إذا لم يتحرّك من داخله. كما إن التحكم في مساربناء مشروعه النهضوي واستيعاب استحقاقاته الرّاهنة، لايمكن أن يكون عبرالتمسّك بوصفة علاجيّة جاهزة غير قائمة على قراءة صحيحة لطبيعة مشكلاته الخاصة وأساليب حلها بشكل فعلي.

وفي إطار «الوعي الإعلامي» المتنامي، نعتقد أننا أصبحنا نعيش لحظة تخمّر وهيجان فكري، سواء من خلال ما يكتب في الصّحف أو ما يذاع في القنوات التلفزيونية، أوكذلك عبر الإنترنت، حول طبيعة القيم العميقة لثقافتنا العربية الإسلامية.

ليس هدفنا من خلال هذا النص، الدخول في حوار معمق للأفكار، لأن إشكاليّة "العلمانية" أو "اللائكية" التي يطرحها البعض في تونس، قد أفاضت فيها البحوث والدراسات في التاريخ وعلم الاجتماع والحضارة والسياسة. . .الخ ولم تعد بحاجة الى مزيد البحث فيها. ولكن انطلاقا من الزخم الاعلامي- التبشيري للعلمانية، وتفاعلا معه، أحسسنا بالحاجة مثل غيرنا، أن نستجلي بعض ما يحدث، وأن نرتب قليلا من ردود فعلنا بهدف الدفاع عن هوية هذا الوطن واستقلاله في حدود التأمّلات العلمية.

لهذا سوف نكتفي بالاجابة عن الاشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن القول إن الخطاب العلماني مازال قادرا على إنتاج ثقافة سياسية وقيمية- من حيث الوعي والتصورات والتربية- تستجيب فعلا لتحدّيات المرحلة الرّاهنة ولمقتضيات مستقبل أمتنا العربية؟ وهل أن مجتمعنا العربي بإمكانه أن يعيش فعلا حضارة العقلانية والعلمنة (1) بمواصفات التجربة الأوروبية ؟

أولا : قصّة العلمانية : المفهوم والأبعاد الحضارية

1 – معنى العلمانية أو اللائكية (laïcité)

يفترض أنه من أبجديات البحث العلمي الجاد، هو أن يستهله صاحبه بتعريف مصطلحاته، وهو أمر أساسي عندما يتعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية. ويتأكد هذا المطلب أكثرعندما يكون هذا المصطلح منقولا عن ثقافة مغايرة. ومن أجل ضمان حسن استعماله في مختلف المواضع والسياقات، لابد أن تكون نقطة الانطلاق هي تحديد معانيه. فالمفاهيم مثلما يقول ريجيس دوبري Regis Debray هي **بمثابة الأطفال الذين هم "ملك" من يعتني بهم أكثر**(2). أي أنه كلما قام الباحث بالتدقيق فيها وتنقيتها من حالات الغموض والالتباس، كلما بلغ مقصده وحقق هدفه من استعمالها. لأن الاختلاف على دلالة الكلمات قد يكون جهلا في بعض الأوقات، ولكنه في أحيان أخرى يكون افتعالا عامدا بقصد فرض مضامين فكرية أو أيديولوجية–سياسية معينة.

إن فكرة «اللائكية» قد نتجت بشكل متناقض عن تقليد ديني: هو المسيحية. عندما يقول المسيح «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» (إنجيل متى XXII ،21) و«ملكي ليس من هذا العالم» (إنجيل يوحنا، XVII،36)، فانه يطرح **الفصل الجذري بين السماء والأرض وبين فرض القيم المسيحية بواسطة السيف**(3).

إذ إن الأمر لايتوقف على مجرد القول «**أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله**»، وإنما يتجلى في تطبيقاته المتكررة في الإنجيل. ومنها خاصة اختيار السيد المسيح لتلاميذه أو أسلوب إتّباعهم له. فهو أسلوب قاطع الدّلالة على منع الجمع بين الدّين والدّنيا. أي أن تاريخ فكرة «العلمانية» أو الفصل بين الكنيسة والدولة في أوروبا المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر، هو تاريخ الصّراع من أجل الهيمنة. ففي ظل الإمبراطوريّة الرّومانية(عصر البابوات) تغيرت العلاقة بينهما مع الابقاء على المبدأ العلماني، فصل الكنيسة عن الدولة.

فكلمة العلمانية أو اللائكية (laïcité) في أبسط معانيها تعني **"الفصل بين الدين والدولة"**. ونظرا إلى عدم تحديد أي دين وفي ظل أي دولة ظهرت هذه العبارة، بقيت إلى الآن ذات غموض كبير في مجتمعنا العربي. وليس من السهل بل لعله من غير الممكن أيضا، تحديد تاريخ ظهور هذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر. وهي خاصية تنسحب على جميع المسائل التي تم نقل معناها اللغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له مثل: مقولات «التحديث» و«النهضة» و«العقلنة». . إلى آخره.

وأول عناصر الغموض باستعمالها في الأدب السياسي العربي باعتبارها نزعة تستهدف فصل الدّين عن الدولة أو باعتبارها معارضة أو مناقضة للدين. وبالتّالي ساد اعتقاد عند بعض المفكرين العرب أن العلمانية الغربية هي نزعة مناهضة للدّين المسيحي أو الدّعوة إلى الإلحاد. خاصة بالنسبة إلى ما يسميهم محمد أركون بـ«**العلمانيّين المتطرفين» الذين يخلطون بين العلمنة الصحيحة، وبين الصّراع ضد الاكليروس، أو طبقة رجال الدين**(4). فلم يكن نظام الفصل بين الدين والدولة نزعة خارج الدين أو موقفا متكررا له أو مضادا، بل إن العلمانية فرض ديني وركن من أركان الديانة المسيحيّة.

ومن هنا، لابّد من التّمييز بين الخطاب الديني وبين الدين. «**فالدين أو الأديان، في مجتمع ما عبارة عن جذور. ولاينبغي علينا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي**(5). لأن الحاجة الدينية هي شيء واحد في نهاية المطاف، بالنسبة إلى كل فرد أو أي مجتمع بشري. **فمن دون الدين لايمكن أن تكون هناك فضيلة، ومن دون الفضيلة لايمكن أن تكون هناك حرية**»(6).

تعود، إذن، قضية العلمانية إلى عشرات القرون،

وتتلون بألف لون وشكل، دون أن يتوصل فيها إلى رأي متفق عليه. فهي مزيج بين السياسي والثقافي والحضاري والأيديولوجي، مما يجعل من هذا الامتزاج استحالة حله إلى قضايا وجوانب تصنيفية أوفي شكل "نمذجة" مرتّبة، خاصة عندما يتم نقلها إلى مجتمعنا العربي والإسلامي. وهي كأي منظومة أيديولوجية عندما تخترق أي نص تاريخي أو ديني، فإنها تنتج بعض التناقضات، ويتوجب على المتلقّي أن يتفطن إلى ما لم يقله النص الأصل، وأن يقرأه قراءة دلالية وتاريخية صحيحة.

2 - أبعادها الحضارية في الغرب :

العلمانية كقيمة أوكحركة إصلاحية بالنسبة إلى الغرب، ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية. حيث جاءت كرد فعل مناهض للاستبداد الكنسي خلال القرون الوسطى، وانتقلت إلى نسيجهم الفكري والحضاري، وأصبحت تشكل نظاما معرفيا دنيويا يؤسّس لمختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزيّة. ومن هنا أصبحت تشكّل إحدى ضوابط الفعل الإنساني وكامنة في رموزه اللغوية وماثلة في بنية ذاكرته الاجتماعيّة. أي أصبحت من صميم تكوين شخصيته القاعدية من حيث التقاليد والعادات والقيم والآداب.. الخ.

أما في جانبها الفكري فتعني إعادة الاعتبار إلى الفلسفة الوضعيّة التي مهّدت للحداثة ومن أركانها الأساسية فصل مستويات الحياة بعضها عن بعض الدنيوية والآخروية. أي أن العلمانية في بعدها الحضاري أصبحت ظاهرة اجتماعية واقتصادية مسيحية في إطار نزعة تحرر العقل من هيمنة المؤسسة الكنسية الشمولية. فكل الناس يطالبون بحرية اختيار الأسلوب لتنظيم الحياة الخاصة، وحول رفض حقيقة أن تكره الدولة على أمرها بالقوة، مثلما قد فعلت ذلك الأنظمة الكليانية في القرون الوسطى.

جاءت حركة النهضة والتنوير الغربية ثمرة تاريخ طويل من الثورات السياسية والثقافية وللإصلاح الديني الذي تزعمه مارتن لوثر الألماني(1520) وجان كالفن(1536)، ثورة ضد احتكار الكنيسة الكاثولوكية للدين وللهيمنة على المجتمع ككل. بل مثّلت تمرّدا على احتكار البابا للسلطة الدينية والسياسية.

صحيح أن الأفكار الدينية المسيحية لم تعد تمثل الحافز في أوروبا، وإنما أصبحت المصالح الاقتصادية والسياسية، ولكن عندما دخل الجنرال **غورو**، قائد الحملة الفرنسية إلى دمشق في الحرب العالمية الأولى، ووقف أمام قبر صلاح الدين الأيوبي، لم ينس أن يقول كلمته الشهيرة: "**ها قد عدنا.. يا صلاح الدين**".

فالحرّيات السّياسة والمدنيّة والاقتصادية، مثل كل الأشياء الأخرى في الحياة العامة، تتشكّل وتتعدّل بطرق مختلفة في تنوع لانهاية له من الأشكال والصّور وفقا لطبيعة كل مجتمع وظروفه الخاصة. **فشعور الفلاسفة** الفرنسيين بالعداوة ضد **الدين كان نتيجة ثانويّة لعدائهم** للكنيسة الكاثولوكية، **الكنيسة التي رأوها مستبدة،** قمعيّة في ذاتها، بل **أكثر من ذلك متواطئة مع دولة** استبدادية وقمعية(7).

أصبحت العلمانية إحدى مبادئ "الليبرالية" التي تنادي بالحرية المطلقة في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتسيير هذه المجالات وفق قانون المنافسة الحرة. وقد انتشر هذا التوجه في العصر الحديث من قبل العديد من المنظّرين والفلاسفة الأوروبيّين مثل «أدام سميث»(1723-1790) وجون ستيوارت ميل(1800-1873). وقد حاول هذا التيار أن يرتدي لباس النّموذج «الإنساني» والديّمقراطي الأوحد، لكن فشله على مستوى التجارب العالمية كشف زيف ادّعاءاته.

فالمعاني الملتصقة بالعلمانية، في ضوء التجربة الغربية، توهم في ظاهرها بالوجاهة، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به باطلٌ. إذ أنها استعملت عندنا نحن

العرب في غير مواضعها، ولا تليق بأدنى مستويات حل مشكلاتنا الحقيقية. وخطابها الأيديولوجي «الليبرالي» الذي يتبناه بعض مثقفّينا، وجعلوا منه منطلقا للإصلاح والتّحديث، لم ينتج سوى وضعية استلاب حضارية وتبعية وتخلفا اقتصاديا وثقافيا وسياسيا كبيرا. ولعل أخطر تجلّ لهذا الخطاب إشاعة أن الإسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي لبلداننا العربية، وأن ذهنيات المسلمين قاصرة وغير مؤهلة للتعلم أو لحسن التّصرف في مقدراتها المادية والبشريّة وأن حضارتنا هي حضارة الشعر والأدب.

إن ظهور هذا المفهوم في الوطن العربي ارتبط بظرفية تاريخية مأزومة، وهي ظرفية الاستعمار الغربي للمنطقة العربية، وفي ظل تراجع نسق الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي للعرب والمسلمين. فالتجأ إليه بعض المفكرين العرب في محاولة لإنقاذ الأمة من حالة التخلف. لكنها لم تنتج سوى حالة من الانفصال الحضاري، **لأن انتقالها في إطار** ظرفية التدخل **الأجنبي كثيرا ما غيّر من مقاصدها**(8).

وكما يقول **عزيز العظمة**، أحد رموز التيار العلماني في سوريا، بأن "**علاقة الدين** بالدنيا في المجتمعات **العلمانية ليست بواحدة: فالملاحظ** في البلدان ذات **الأغلبية الكاثولوكية، مثل فرنسا، أن الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسّسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه درجة عالية - لاغالبة - من الإيمان الديني تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسة الدينية والفكر الديني**(9).

لهذا، ليس من المقبول أن تؤخذ الجماهير العربية علنا أحيانا وخلسة أحيانا أخرى، فيقال لها إن "العلمانية" تنبع من واقعنا وتقوم على أسس من تراثنا القومي العربي والرّوحي. كما انه ليس من المقبول أخلاقيا وإنسانيا، أن تسم العلمانية بسمة "العربية"، لتتحوّل شيئا فشيئا إلى علمانيّة مجرّدة تماما من أي انتماء أو انتساب قومي أو روحي. فجوهر "العلمانية" هو واحد في ظروف ظهورها وتكوينها التاريخي الخاص وضمن التراث الحضاري الخاص والظروف الخاصة بالديّانة المسيحيّة.

والاختلاف أوالتناقض بين الزّمن الاجتماعي "الأوروبي" والزّمن الاجتماعي "العربي" الرّاهن ينتج حالة من التوتّر والقلق. لأن الانطلاق من الزمن الاجتماعي "الخاص" يظلّ الخطوة الأولى لتحقيق النّهضة الحقيقيّة للمجتمع في المستقبل. كما إن هويّة الشّعوب هي ذاكرتها الجماعية التي تبنى من خلال التّراكم وليس القطيعة أو التقليد.

ومن المؤكد **أن العلمانية** عندنا لم ولن تقنع الناس واقعا أوتصورا، وستبقى محتفظة بأسسها الفكرية ومضامينها الدينية وظروفها التاريخية الخاصة بالتراث الغربي المسيحي. **ولأن للعلمانية نظاما، وللإسلام نظاما،** وهما **لايتفقان في أكثر من وجه، ولما كان** مصدر مشروعية أي **نظام اجتماعي أو سياسي هو القبول** العام، وكان **أغلب الشعب العربي مسلمين،** فإن قبولهم نظام العلمانية **لايتحقق-بدون إكراه- إلا بالإبقاء على الإسلام دينا "لله" واستبعاده نظاما للحياة** في الوطن الذي هو "**للجميع**" **لتخلو الحياة العربية لنظام** لايتفق في أكثر من وجه **مع الإسلام نظاما** (10).

لقد كانت أطروحات التيارالعلماني ومحاولة تبيئتها في مخيالنا العربي والإسلامي مثار جدل ونزاع دائمين. لكن اليوم لم يعد مدخل العلمانية كمسار للتّحديث أوالتّطوير صائبا مثلما يعتقد البعض. لقد تبيّن أن «مشروع العلمنة» لم يكن سوى وهم من أوهام الحداثة الغربية التي أنتجت عدة انتكاسات حضاريّة للبشرية جمعاء(الحروب والنزاعات الطائفية والتبعية..). ولم تعد تذكرنا -نحن العرب- إلا بزمن الماضي التعس. الزمن الذي تحتكر فيه ألفاظ "العقلانية" و"الحقوق والحريات" والتقدم..الخ من دون أن تكون هناك عمليّة توصيف حقيقي لهذه المفاهيم وشروط تحقيقها. ولذلك لم تعد تمثل بالنسبة إلى التجربة العربية المعاصرة سوى صخب أيديولوجيّ يسعى إلى إذكاء الفتنة والصّراع

حول مقوّمات هويّتنا، وإنتاج مجتمع أشباح ليس له وجود حقيقي عندنا.

كما أنه ليس من الوجاهة العلمّية أن ننظر إلى الدين نظرة جامدة - باعتبارها تتعارض مع قانون التطور- لأنه شارك وما يزال في تأطير التحولات الاجتماعية وتشكيل خصوصية المعيش اليومي للمجتمع. فهذه المقاربة اليوم، لا تعبر سوى عن حمّى حرب ثقافية وإعلامية، لأنها لاتنطلق من صميم أصل المشكلات الحقيقية التي يعيشها المجتمع العربي (التخلف، الاستعمار، الاستبداد.. الخ)، ولا تستهدف حل تلك المشكلات بشكل علمي ومدروس، بل اكتفت بالاهتمام بمشكلات ثانوية أو لم تكن موجودة أصلا في الصراع بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة." **فمسيرة المجتمعات تختلف دوما هنا وهناك، ولايمكن فرض رؤية واحدة بشكل مطلق، لأنها تؤدي إلى الاغتراب إذا لم تكن** مبنية على نقد وموضوعية وبصيرة (11).

ثانيا: تجلياتها التفكيكية بالمنطقة العربية

1 - الشجرة التي تخفي الغابة:

نعتقد أن العلمانية، في ظل هيمنة القوى الليبرالية الغربية، باتت تمثل إحدى آليات العولمة، تتغذى من معاييرها الأخلاقية وأساليبها في إعادة تشكيل الحضارة الإنسانية في مختلف نواحيها الفكرية والمادية. لكنها اليوم أصبحت أكثر خبثا وتوحشا وتدميرا لحضارتنا العربية والإسلامية.

هناك جملة من العوامل الموضوعية والذّاتية التي مكّنت الغرب من أن يقدّم نفسه للعالم على أنه مجتمع الرفاه وحقوق الإنسان والمستقبل المشرق في ظل إتباعه المنهج الليبرالي، لكن مع مرور الوقت انكشف زيف هذه الادعاءات والأطروحات، وكشف قناعها الأيديولوجي من خلال ظهوربعض حركات المجتمع المدني المناوئة لها، سواء في أوروبا أو في غيرها من مناطق العالم. مثل: حركات الحقوق المدنية والحركات الشبابية والطلابية والنسائية والبيئية..الخ وخاصة في فرنسا -منذ الستينات- التي جاءت كرد فعل تجاه مظاهر التهميش والإقصاء والاغتراب.

ومن سخريات التاريخ المعاصر، أن محاولات الدعوة إلى العلمانية ومحاولات بثها في عقول النّاس وخاصّة الشباب منهم، تتزامن مع تعديل الغرب لمواقفهم وإعادة النظر في علاقتهم بالدّين. فتقويض العلاقة التفاعلية والجدليّة بين الدين والحياة عندنا، يتم في ظل مشهد إعلامي غامض، دون كشف حقيقة هذه النزعة وانعكاساتها التهديمية للحضارة الإنسانية عموما، ولحضارتنا العربية بالخصوص.

إن ما يميز أمتنا العربية عن الأمم الأخرى أن الدين الإسلامي كان مصدر وجود لها، ولم يكن مصدر تطوّر فقط. لقد بدأ الإسلام عقيدة تجمع المسلمين، ولكنه عندما دخل عنصرا في التّركيب القومي للأمة العربية أصبح مضمونا للحياة. وأسهم في بنائه المسلمين وغير المسلمين، وأصبح بالتّالي جزءا من وجودها، وهيكلا أساسيا في بناء حضارتها وذاكرتها الجماعية المشتركة(12).

إذن، لايمكن تحديث مجتمعنا العربي إذا لم ننطلق من واقع هذا المجتمع، وليس من محاولة قلب حقائق التاريخ أوتشويهه، وإصدار شتى التّهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وتفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة. لقد بات يخيل لدى البعض أن التجارب الغربية التي آلت إلى المستوى والواقع الثقافيين اللذين عليهما حضارة أوروبا وأمريكا تمثل ما ينبغي أقلمته بالذات عندنا ونقله بحذافيره.

لقد تحولت العلمانية من مبدأ مسيحي صرف إلى نزعة حضارية يستخدمها الغرب دائما من أجل استدامة هيمنتهم والتحكم في مصير أمتنا. وعادت إلى الظهور اليوم، في ظل خوف بعض العلمانيين من إمكانية بروز القوى الوطنية والتّقدمية العربية على الساحة الثقافية

والسياسية من جديد، ولما اتضح أن الإسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا. ولعل من أخطر ما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الإسلام هو سر المقاومة وأنه مادام متأصلا في شعوب "ما وراء البحار" فلن يكتب الدوام للاستعمار(13).

لايمكن لأي عربي أن ينكر أننا نعيش حالة تبعية مستدامة. وهي حقيقة تاريخية لها أسبابها وعواملها الداخلية والخارجية. لكن المقاربة الليبرالية لقضايا التخلف الاقتصادي والاستبداد السياسي لم تقدم شيئا من أجل حل هذه القضايا، بل ساهمت في استدامة التبعية والهيمنة الغربية وكرّست نسقا من العلاقات الدولية غير المتكافئة بيننا وبين الدول الرأسمالية والاستعمارية.

كما أنه من المؤسف أن التيار العلماني «العربي» يساهم اليوم في الدفاع عن نظرية أو مقولة «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ» التي دعا اليها بعض الأمريكيين. لأنه مهما كانت النوايا أو المقاصد من هذا الخطاب، فإن مسيرة حركة الإنسان التاريخية، تؤكد أن الدين مكوّن أساسيّ في تشكيل سلوكات الأفراد والمجموعات الإنسانية، ونحت «شخصيتهم القاعدية» بالمعنى البسيكو-سوسيولوجي للعبارة.

نعتقد أن الحركة العلمانية «العربية» في اللحظة الراهنة من تاريخنا، لحظة الأزمة في كل أبعادها الفكرية والسياسية والتربوية والثقافية والاجتماعية، سوف لن تكون حلا لمشاكلنا الحقيقية، بل سوف تكون جزءا من هذه المشاكل. ومن أهم هذه المشاكل تعميق الاختلال وسوء «التوازن الذاتي» (autoréglage) للمجتمع العربي في المستقبل. فهي عبارة عن نوع من «العمى الأيديولوجي» باعتبارها تقدم نفسها النقيض المطلق لكل فكر يستند إلى مرجعية الدين الإسلامي، فتحولت إلى نظرية أو منظومة معتقدية أقرب إلى الدين منها إلى شيء آخر.

ولعل البعد الأيديولوجي الخطير في هذا الخطاب، هو تحوله لدى البعض إلى شكل من أشكال «العقيدة الدنيوية» الخلاصية والديانة «الإنسانية» الجديدة، على أنقاض دين الأمة وحضارتها وتاريخها. وكذلك في اطار بث ثقافة الخوف من الإسلام التي يسعى الغرب وعملاؤه إلى استدامتها. ومن ثم تتحول شيئا فشيئا إلى منظومة قيمية متحكمة في المشهد اليومي لحياة الإنسان. ولتصل في النهاية إلى إنتاج حالة من الاستبطان المجموعي لهذه المقولات، وعبر مختلف مجالات المعرفة من تربية وإعلام وثقافة وسياسة.

كما أنه في ظل هشاشة ثقافتنا السياسية في التجربة الديمقراطية، ونتيجة استشراء ثقافة الخوف والقلق والإقصاء، وغياب ثقافة الاختلاف والمشاركة، أصبح هذا المشهد البائس منطلقا لدى بعض القوى الرجعية العربية والقوى الغربية وسلاحا من أجل إقناع العامة والخاصة بأن الإسلام هو أكبر خطر على مصير الأمة والعائق الأوحد أمام تطورّها. وتركز هذه القوى اهتمامها في الاستقطاب على بعض الفئات الاجتماعية المهمّشة أوالمحرومة مثل: العاطلين عن العمل أوبعض الشباب الطالبي.

نعتقد أن النزعة العدائية للدين الإسلامي ليست إلا «صخبا أيديولوجيا» ومحاولة خبيثة من أجل إعادة تفكيك هويتنا العربية الإسلامية، ولمزيد الاستخفاف بمقوماتها الأساسية من لغة ودين وثقافة وتاريخ . . . الخ. والحال أن دعاتها «العرب» منهم والأجانب، يعرفون قبل غيرهم، أن أغلبية الشعب العربي لايمكن أن يكونوا علمانيين ولو في مستوى النيّة والتمنّي. لذلك كان من اللازم على كل مفكرعربي صادق وحر، أن يعيد التفكير وفق مقاربات عربية تنطلق من واقع مجتمعه العربي في جميع مستويات تعقيداته الاجتماعية والثقافية والسياسية، وليس من تلك الخطابات التي استندت إلى أطروحات «الديموقراطية الغربية» المزعومة في ظل الدولة العلمانية. فليست الحضارة العربية مجرد فكر نخبة سياسية، أو صحيفة مكتوبة أو منظومة فكرية، أو سلوك تربوي. . وإنما هي مع هذا كله حقيقة هوية

وانتماء تقوم على مجموعة من المبادئ والنظم والقيم التي يتميز بها المجتمع.

فهذا الخطاب أو المشروع المجتمعي الذي يسعى إلى بناء مسار تاريخي جديد للإنسانية في ظل الثقافة العالمية الواحدة، تجاهل أو نسي أن تاريخ الشعوب لا يتم بقرار فوقي من بعض القوى أو الأشخاص، بل هو مشروع مجتمعي يبنيه الإنسان في حركة جدلية بين ماضيه ومستقبله. فالتجربة الغربية تمثل موضوعا للدراسة لا للاقتداء، ولمعرفة تجارب الآخرين لا لنقلها. فـ «**لولا الظرف التاريخي (مرحلة التحرر الوطني) لما انتشرت الشيوعية الرومانسية في البلاد العربية**» (14).

إن التجاء بعض العرب العلمانيين إلى الاقتداء بالتجارب الغربية لم يقض على مشاكل تخلفنا. لأن أسباب تخلفنا لا تعود إلى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، بقدرما تتمثل في غياب مؤسسات المجتمع المدني الممثلة للمواطنين والمعبرة عن انشغالاتهم ومواقفهم. كما إن الانفتاح على الروافد الفكرية للغرب وتجاربهم لايعني الانفصال الحضاري عن هويتنا، بل يجب أن تكون قائمة على النقد واختيار ما يصلح منها لنهضتنا، وترك ما لايصلح منها. **فالعلماني الذي لايضع القيم الروحية التي تحرك البشر في استراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيرا شديدا في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير. كما إن الإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير** (15).

من الأمثلة التي تؤكد هذه الرؤية المتبصرة في التفاعل مع الآخر، التجربة اليابانية، حيث تطورت الثقافة اليابانية في كنف قيم وعادات قومية راسخة. لم تتصادم مع النزعة التطورية-التجديدية، التي كانت تسعى إلى تكييف تلك القيم بما يتلاءم واحتياجات التقدم الاجتماعي الياباني، مع الإحاطة الحاذقة بالخصائص القومية لهذا الشعب في كل مرحلة من مراحل تطوره التاريخي والاقتصادي والعلمي.

لئن مثلت العلمانية الغربية ثورة حضارية على عصور الظلمات والانحطاط، فقد كانت بالنسبة إلينا مصدر تفكيك ثقافي وحضاري كبيرين. والخطاب العلماني عندنا لم ينتج سوى أرضية مجتمعية مفككة على مستوى أبنيتها الاجتماعية والنفسية. كما لايمكن أن يكون إلا تعبيرا عن أزمة حضارة مجتمع تابع، أزمة في أنظمة وسياسات «الدولة الوطنية» العربية، **أزمة الشغل وأزمة الذات التي تعبر عن نفسها من خلال أشكال تكوّن الهويات الفردية والجماعية اليوم** (16).

ولايلبث هذا الخطاب، أن يجعل من مختلف أيقونات وجود المجتمع العربي ومكونات حضارته، في خدمة انحرافات العالم «المعولم» الجديدة، وبما تحمله هذه الانحرافات من معنى في فقدان الهوية وأي التزام بالأصالة والحياء. فكانت المحصلة النهائية لعملية تهجير هذه الأفكار إلينا، ومحاولة توطينها في تربة ثقافية واجتماعية ودينية مغايرة، أن ألغيت الذات الحضارية العربية من المشهد الدولي خطابا وممارسة، قيما وبنى.

2 – النداء الأخير :

يذهب «محمد أركون» إلى أن حداثة العصر الكلاسيكي الأوروبي من القرن السادس عشر إلى حدود سنة 1950، والتي تمثلها المثقفون الليبراليون العرب في الجامعات الغربية «**لم تكن كافية لأن تفتح ثغرة في السياج الدوغمائي المغلق، عن طريق فرض بديل جديد. أقصد فرض ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلة في المجتمع**» (17). لأن التيار العلماني في الوطن العربي، كان تيارا نخبويا، وسعى إلى التنظير لمفاهيم ليبرالية غربية، لكن برهنت التجارب الماضية «يوتوبية» نظرته لـمّا طالب بالفصل بين الدين والدولة بشكل مطلق.

من أبرز علامات القصورفي الوعي لدى هذا التيار:

1-عدم تحليل الظاهرة الاجتماعية وفق نظرة معمقة لمختلف العوامل المحيطة بها. وبالتالي لا يستطيع أن يبين أسباب ظهورها، أو يكون مضللا، ويكون عنصر التعميم مصدرانحراف في استيعابها أيضا.

2 - السرعة في التعميم وهي النتيجة المنطقية لأسلوب التعامل مع هذه الظاهرة. ونعني بذلك أنه عوض دراستها كمجموعة من الاحتمالات، قام بتقديها كـ«نموذج» عام صالح لكل زمان ومكان، حتى تتحول تدريجيا في وعينا إلى مرتبة الدين المقدس.

3 - عدم تحقق الموضوعية: وتظهر هذه الإشكالية - اعتبار أن المسألة تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية - من خلال هيمنة العنصر الذاتي، خاصة في انتقاء بعض العناصر أو الأمثلة المؤيدة للفكرة دون غيرها. فمن ضرورات المنهج الموضوعي أن تكون الحالات الجزئية (micro) التي تنطلق منها هذه المقاربة هي واقع حياة الإنسان العربي. لأن إعادة تشكيل المخيال الاجتماعي في المجتمع (macro)، خاصة في حالات الأزمات والخوف والشك، يكون مرتبطا بخصوصية الواقع الاجتماعي الذي يمثل الدين جوهر كينونته وتمثلاته الاجتماعية.

4 - من المؤسف اليوم، في حالة السجال الفكري والحوار السياسي، بعد الثورة في تونس، أن نوضع من جديد في دوامة من «التفكير البيزنطي» دون الوصول إلى تصحيح لأفكارنا وضبط مضامينها الحقيقية. ومن ثم تبقى هذه المضامين عاجزة عن أن تعطي للجماهير العربية مبرّر طرحها ولا أية وجاهة في إمكانية حل قضاياها، وكشف ما تحاول اللائكية إخفاءه تحت مظلة العلمنة والتحديث... الخ.

فمنطق العلم يقول إن التغير أو التطّور البشري هو عملية متكاملة وشاملة، يتم عبر تفاعل الإنسان مع محيطه الطبيعي، أي عبر ما يسمى في علم الاجتماع بـ«الحراك الذّاتي للمجتمع» من حيث أنساقه الاجتماعية والسّياسية والمادية والرّمزية والدينية. وطالما أن التّحديث أوالنّهضة هي عملية مركّبة ومتعدّدة الأبعاد، لابدّ أن تطرح في اطارتصور تغييري شامل لمختلف هذه الأنساق المجتمعية. أما المعايير الغربية التي كشفت عنها أبعادها الأيديولوجية، فلم تؤد إلا إلى إنتاج نظام للممارسات والقيم الليبرالية المشوهة لمنظومة قيمنا العربية والإسلامية، ولم تنتج إلا حالة التبعية الهدّامة، عوضا عن التّنمية المستدامة.

إذن يحمل التيارالعلماني اليوم، عدة مخاطر لعل أخطرها الانزلاق نحو توظيف خطاب أيديولوجي غربي لايعبّر في مضامينه على أنه يقول الحقيقة بطريقة دقيقة ونافذة، بل يبث في ثناياه وعيا زائفا بالمعنى الماركسي للكلمة. ولذلك فانه ملتصق بقرينة مؤكّدة على تورّطه، إن كان عن جهالة أوعمد، في الثرثرة للتعريف بذاته بما ليس هو، في ظل فقدانه أيقونات شرعنة مضامينه أو تمثّلاته الاجتماعية والسياسية في الواقع العربي الرّاهن. وليس غريبا أن المرّوجين لهذه الفكرة يعتقدون فعلا بنبلها، لكن الممارسات الفعلية تكشف أنها أيديولوجيا كاذبة.

لقد تحول الفكر العلماني اليوم إلى نزعة من أجل تكريس فكر سياسي غربي ليبرالي، وثقافة مستهجنة توهم أنه يمكن تعويض الإيمان الديني بالإيمان العلماني الغربي. «**إن قصتنا الحالية المتمثلة في القيم التقنية الصناعية للثقافة الغربية المتمركزة حول أوروبا، هي الآن مفككة في أغلب أبعادها الاجتماعية، ورغم ذلك لازلنا نؤمن بها إيمانا راسخا ونتصرف وفقا لتوجّهاتها**» (18). وما اندلاع الانتفاضات والاحتجاجات من حين لآخر في العديد من الدول الغربية-حالة فرنسا مثلا- إلا تعبير صارخ عن رفض هذه المقاربة، حيث فشلت هذه البلدان في ضمان الحقوق والحريات لمختلف "أصناف" مواطنيها، وخاصة المهاجرين في ظل سياسة علمانية - ليبرالية وتمييزية واضحة.

نعتقد أن المقاربات السوسيولوجية أوالسياسية

الموضوعية بيّنت خصوصيّة واقعنا العربي، لأن المبدأ الذي تنطلق منه هذه القراءات هو أنه ليس من الوجاهة أن ننظر إلى الدين عامة والإسلامي خاصة نظرة جامدة، لأنه شارك ولا يزال في توجيه الحركة الإنسانية عبر فترات تاريخية هامة. ولكن في ظل المناخ السياسي التسلطي الداخلي، ونتيجة هيمنة القوى الغربية على المنطقة على مدى قرونٍ كثيرة، غيبّت فيه أي نظرة استشرافية حقيقية للنهوض بالمجتمع، واحتجبت فيه أبعادها الحضارية في تحديد خيارات الأمة الحقيقية. فلما كان الماضي عندنا يمثل سلبا واستلابا وانهيارا، فإنه عند الغرب كان نهضة وهيمنة واحتلالا. ومجتمعنا في لحظة التحول هذه، يكون السؤال ذا دلالة عندما ينطلق من تقييم موضوعي لتجربته السابقة حتى يتقوى وعينا بها، ومن ثم يكون بناء المشروع مقنعا أو صالحا للمستقبل.

إن الدين الإسلامي تم تفسيره في بعض الأحيان أنه ضد التقدم وضد التطور. وهذا القول هو في حقيقته نتاج النظرة الغربية-المسيحية ونتاج توقف الاجتهاد وتراجع الحضارة العربية-الإسلامية والتي تم التعبير عنها من خلال «**كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**». فالإسلام ليس دينا محافظا، بل يحرض الإنسان على الحركة والتغيير والتقدم. فقد سبق الإسلام «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في ضمان حريات الإنسان وحقوقه، لكن الخطاب الديني يحتاج دائما إلى المراجعة والتطوير في ضوء الظروف الراهنة، التي تتطلب منه خلق أونسج منظومة من الأفكار تتلاءم مع طبيعة المرحلة ورهاناتها المستقبلية.

إنّ الحضور المكثف للخطاب العلماني في الإعلام وعبر ما يمكن أن نسميه بـ«المجموعات الفضائية» مثل « الفايس بوك»، ليس إلا مؤامرة غربية بأقلام عربية ضد هوية شعبنا العربي والإسلامي. ومكمن الخطر أن أصحاب هذه الأقلام، يحجبون أحيانا أسماءهم لتبدو الكلمات المنشورة أو الصورة المنقولة بدون توقيع كما لو أنها تقرير للحقيقة المجرّدة. وبهذه الكيفيّة تتحوّل إلى نوع من الشّائعات. وعندما تكون كذلك تختلط المسائل والأفكار وتتوه معالمها وقد تبعد عن مقاصدها وغاياتها الأصيلة أو تفقد الصلة بتلك الغايات تماما. ومن ثم تتحول إلى مسعى تلفيقي يحاول أن يربك الرؤى والنظم المعرفية والحضارية الأخرى. **فهذه الوسائل التي تسمح بتوحيد الكوكب هي نفسها التي تحمل الحروب وإمكانية التفكك** (19).

فالدين كان وسيبقى مقوما أساسيا من مقومات هوّية الشعوب مهما اختلفت الأزمان والأمصار. إن الترابط بين المجالين الديني والسياسي وما يتميز به من اصطدام عندنا، ومن توظيف وأدلجة أدت في أغلب الأحيان إلى إخراج الدين من التأمّل إلى المقاومة والنّضال والمواجهة مع السّلطة. وهو ما أدّى إلى **انعدام تحول الظاهرة الدّينية إلى موضوع علمي والى غياب الحقل** العلمي المستقل عن **سلطة الفقهاء والدولة** (20).

كما إن الخطاب الإعلامي الجديد سواء عبر الصحافة أو التلفزيون أو شبكة الانترنت، لايقدم بنية النص والخلفيات فقط، بل أيضا بنية المواقف والمعايير والقيم، حتى يتّخذ المشاهد أو القارئ موضعا من تلك الأبنية ووجهات النظر التي احتواها هذا الخطاب. وفي ظل تطور فن الخطابة وانتشار أجهزة الإعلام وتنوعها، في أيامنا هذه، أيام عودة الاستعمار المباشر، وضمن عصر الدّعاية، أصبح اغتصاب العقول بالكلمات يغني -أحيانا- عن تدميرها بشتّى أنواع الأسلحة الفتّاكة، إنّه أقل تكلفة، ولكنّه أكثر منه جدوى بكثير.

نعتقد ان معارك الكلمات القائمة اليوم، وما تخفيه، قد تحدث ضبابية وخلطا في أذهان الناس ومواقفهم. وبالتالي لا تعرف الجماهير ماذا تختار وكيف تختار، خاصة وأن جميع القوى وعلى اختلاف مواقفها وتناقضها - الرجعية منها والتقدمية - تعتمد مدخلا واحدا: الوطنية، الحرية، الاستقلال وعدم التبعية. . . الخ، من أجل ضمان انتشارها وهيمنتها على المجتمع التونسي بعد الثورة.

الهوامش والإحالات

1) Gabriel Lebras, Etude de sociologie religieuse, P .U.F, Paris, 1956, p.404.

2 - Régis Debray, Critique de la raison politique, Paris, Gallimard, 1981, p.125.

3) تزفيتان تودوروف، اللانظام العالمي الجديد، تأملات مواطن أوروبي، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، الطبعة الأولى 2006، ص133 .

4) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية والغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1996، ص12 .

5) محمد أركون، العلمنة والدين، مرجع سابق، 23 .

6) غيرترود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، ترجمة عبد الله العابد أبوجعفر، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف، دمشق، 2002، ص213 .

7) غيرترود هيملفارب المرجع نفسه، ص160 .

8) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، 2005، ص103 .

9) أنظر كتابه، العلمانية من منظور مختلف، الدين والدنيا في منظار التاريخ، الصادرعن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1992 .

10) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، دار البراق للنشر، الطبعة الثانية، تونس، 1990، ص150 .

11) عبد الوهاب بوحديبة، لأفهم فصول عن المجتمع والدين، الدار التونسية للنشر، 1992، ص91 .

12) نتبين ذلك من خلال التراكمات القيمية والأبنية النفسية التي تعلمناها أو ورثناها والتي مازالت تضبط أفعالنا ومواقفنا خلال حياتنا اليومية، والتي هي أس هويتنا الاجتماعية والثقافية .

13) عبد الوهاب بوحديبة، مرجع سابق، ص102 .

14) عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي ،الطبعة الثانية ، ص. 173 :

15) سيد يسين، نحو مبادرة حضارية عربية، المسار عدد 58، جويلية-أوت، 2002، ص16 .

16) Rosanvallon Pierre, Jean-Paul Fitussi, Le nouvel âge des inégalités, Seuil, 1996, p.31.

17) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، الطبعة الأولى، لندن، 1990، ص15 .

18) أدموند أوسيلفان، التعليم التحولي، رؤية تربوية للقرن الحادي والعشرين، المرجع السابق، ص17 .

19) Edgar Morin, Une politique de civilisation, Eds Seuil, Paris,p.23 .

20) محمد شقرون، الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط وإمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات، المستقبل العربي، عدد133، مارس 1990، ص24 .

جدليّة الحرّيّة والسّلطة لدى النّخبة التّونسيّة في الثّلث الأوّل من القرن العشرين

جمال الدين دراويل / جامعي، تونس

مدخل :

القضية التي تطرح بإلحاح، وباستمرار في التفكير السياسي والقانوني الحديث والمعاصر تتمثّل في كيفيّة التوفيق بين الحرية التي نحتاجها باعتبارها أساس تنمية الشخصية الفردية وقوام التقدّم الاجتماعي من ناحية، والسّلطة التّي لا بدّ منها باعتبارها وسيلة الحفاظ على أمن المجتمع واستقراره بالسهر على التوفيق بين حقوق الأفراد وحقوق الهيئة الاجتماعية من ناحية أخرى.

فالحرّية بما هي "إرادة وقدرة على الفعل يعترف بها القانون وينظمها" (1) تتطلب دائما تحديدا للسلطة سياسية كانت أم غير سياسية التي إن لم تخضع للمحاسبة والمراقبة تتحوّل إلى العدوّ الطبيعي للحرية من منطلق أنّ زحف السلطة وتوسّع نفوذها وازدياد سطوتها على مؤسسات المجتمع لا يكون إلا على حساب الحريات، كما أن استعمال الحرية في الواقع محاط على الدّوام باحتمالات الجنوح والجموح من جهة ومقيّد بسياج الحقوق (حقوق الأفراد الآخرين حقوق الهيئة الاجتماعية) من جهة ثانية. والسلطة هي التي تسهر على ضبط السلوكات الجانحة والجامحة وحماية الحقوق الفردية والجماعية في حالة تعرضها إلى الخطر والتهديد، ومن ثم حفظ النظام الاجتماعي بمنع الناس استعمال حرياتهم كما يشاؤون دون ضبط أو ربط لأنّ ترك حبلهم على الغارب يؤول بالمجتمع إلى التهارج والفوضى، ويهدد البناء الاجتماعي بالانهيار عبر ضياع الحقوق وشيوع روح التغلّب وانتشار العنف.

وفي المقابل، فإنّ توسّع السلطة و"تغوّلها" في صورة عدم المراقبة والمحاسبة يحوّل الناس الذين يجب أن تكون حرياتهم وأن يكون أمنهم وسعادتهم هدف السلطة ومنتهى سعيها، إلى مجرد أدوات وأرقام.

والنّظام السياسي الحديث يرتكز في المقام الأول على معادلة التوازن بين الحرية والسلطة حتى أنّ هذه الثنائيّة (حرية/ سلطة) اعتبرت من المفاهيم المؤسسة لعلم السياسة وللفكر السياسي والقانوني الحديث والمعاصر الذي انتهى إلى أنّ الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوّى إلا بإقامة بيرقراطية عصرية تجسّد العقلانية الاجتماعية كما تتمّثل بجدّ مفهوم الحرية... إذ الحرية خارج الدولة طوبى خادعة والدولة بلا حرية ضعيفة متداعية (2).

فالدولة المتسلّطة بلا حدود ولا ضوابط تفقد جوهرها إذا ألغت الحرية، والحرّية إذا فقدت الحدود والضوابط تجد نفسها بلا مرتكزات ولا حماية.

تلك إشكالية العلاقة بين الحرية والسلطة فكيف تناولتها كتابات النخبة الفكرية والسياسية في تونس في الثلث الأول من القرن العشرين؟

1 – التّنويريّون الزّيتونيون :

مثّلت مقالات الشيخ محمد السنوسي (ت1900) بجريدة الحاضرة منعرج الانتقال من مرحلة التأرجح بين المرجعيتين القديمة والحديثة كما لدى الوزير خير الدين التونسي في كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي انتهج فيه رؤية توفيقية ترى الأخذ من الحضارة الغربية بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، إلى مرحلة التعويل في معالجة مسألة الحرية وتحليل مضامينها على المرجعية الحديثة.

ففي مقال "الحرية" (3) وفي سائر مقالاته السياسية بجريدة الحاضرة، عبّر السنوسي بقدر كبير من الوضوح أنّ معاني الحرية ودلالاتها الحديثة نشأت في سياق ما شهدته المجتمعات الأوربية من تحولات عميقة شملت البنى الفكرية والاجتماعية فقال : "في صفحات التاريخ ما يشهد لهم (للأوروبيين) أنّ منبع تقدّمهم وتمدّنهم إنّما هو الحرّية التي خرجوا بها إلى ذلك المرعى الخصيب في 14 جويلية 1789 (تاريخ الثورة الفرنسية وسقوط الباستيل). ومثل ذلك حرّية الولايات المتحدة بأمريكا التي أسستها في 4 جويلية 1776، واتّخذت ذلك اليوم عيدا تحت اسم عيد الحرية" (4).

وإلى جانب الأحداث التاريخية الممثّلة لهذه التحوّلات (الثورتان الأمريكية والفرنسية)، استند السنوسي إلى مرجعيات فكرية حديثة محيلا إلى "بوصوي (Boussuet) العالم الفرنسوي الذي ألّف رسالة في الحرية معدودة من التقريرات المهمة" (5).

و اللافت للانتباه في مقالات السنوسي، غياب إحالات إلى المرجعية الفقهية القديمة، و إلى كتب السياسة الشرعية والآداب السلطانية. فلا أثر لآراء أبي حامد الغزالي وأبي الحسن الماوردي وأبي يعلى الفراء وابن تيمية في كتاباته .

وخلص السنوسي بالانطلاق من التاريخ والفكر الحديثين المعبّرين في نظره عن اطراد سير العمران البشري، إلى أنّ ما شهده تاريخ المجتمعات الأوروبية الحديثة من تحوّلات شملت جوهر الفكر، وقوّضت بنى قديمة وأرست دعائم بنية اجتماعية وسياسية جديدة أدّت إلى تضييق دائرة التسلّط السياسي ووسّعت دائرة الحريات والحقوق التي انتزعتها الشعوب انتزاعا (6) من خلال ما خاضته من صراعات مريرة ضدّ سلطة الإطلاق ونظام الإقطاع ومؤسسة الإكليروس الكنسي.

و"لذلك اضطرهم (الحكام) تقدّم العصور إلى إرجاع الأمانات (الحقوق) إلى أهلها، فأعطوا لكل واحد حقّه وصانوا بذلك الحقوق فعظمت سيادتهم بالكمالات الإنسانية (النظام التعاقدي) لا بالأدوات الوحشية (المترتّبة على الاستبداد)، ومن طالع تاريخ مبادئ هاته الدول السائدة (المتحكمة) في العالم وأطوار تقدّمها مصداق ما نشير إليه، ومن هنا يمكن لنا أن نقول إنّ الحرية روح حياة الهيأة الاجتماعية" (7).

فقوّة السلطة في نظر السّنوسي، مرتبطة بمدى حمايتها للحريات والحقوق. فكما أنّ الفرد يقوى ويؤمّن نفسه داخل النّظام الاجتماعي بمقدار حصوله على حقوقه وحرّياته ومشاركته في الحياة الاجتماعية والسياسيّة، فالدّولة كذلك تعظم وتزدهر بمقدار صيانتها للحقوق الفرديّة وحفظها للسّلم الاجتماعي.

فالتّماهي بين تصاعد مظاهر السّلبية واللاّمبالاة لدى الأفراد وداخل مؤسسات المجتمع وضياع الحقوق من جهة، وهيمنة النظام السّياسي المطلق والكلّياني من جهة ثانية، يقابله تماه بين حفظ الحقوق والحريات والإقبال على المشاركة البنّاءة من ناحية والنّظام السياسي التعاقدي المجسّم لإرادة الجماعة من ناحية ثانية.

على أنّ السّنوسي بيّن أنّ النظام السياسي الذي يجعل حفظ الحقوق والحريات وتنظيم سيرها مركز اهتمامه، لم يتحقّق في المجتمعات الأوربية عفوا، بل كان نتيجة صراع دام خاضته الشعوب في هذه المجتمعات ضدّ أنظمة الاّستبداد الملكي والمؤسّسات التي كانت تسندها (الإقطاع/ مؤسسة الإكليروس الكنسي) فـ"قاوموا ملوكهم وقوّادهم واسترجعوا حرّيتهم حتى جرت بهم الحرية مجراها ولأجل الحرّية أقيمت النّظامات (الدساتير) وسنّت الشّرائع (القوانين) وساد التمدّن" (8).

وقول السنوسي "لأجل الحرية أقيمت النظامات . . ." يكشف عن وعي بما استقرّ عليه الفكر السياسي الحديث من أنّ الحرية جوهر النظام السياسي وعماد وجوده وشرعيته ومناط ازدهاره ونمائه (9). ووسيلة تحقّق ذلك في مواقع الوجود الفعلي تتمّ في نظر السّنوسي عبر "مجلس النواب المؤلّف ممن ينتخبهم الأهالي للمناضلة على حقوقهم ومحاسبة الدولة " (10).

ويتبيّن من استعمال المفردات التالية : الحرية/ الحقوق/ الانتخاب/ مجلس النواب/ محاسبة الدولة، أنّ السنوسي يعتمد معجما سياسيا حديثا، لا يسترجع ما تضمّنته مدوّنة السياسة الشرعيّة ونصائح الملوك.

ولما كان الانتخاب التجسيد العملي للحرّية في المجال السياسي، تساءل الشيخ عبد العزيز الثعالبي (ت 1944)، في معرض الردّ على ما استقرّ في كتب الفقه وكتب السياسة الشرعية من آراء أعطت للاستبداد طابع الشرعية، فقال : "من هم الخلفاء؟ هل إنهم ملوك يتمتّعون بسلطة مطلقة ؟" (11). وأجاب بصرامة ووضوح : "كلاّ إنهم رؤساء . . . منتخبون أي من الممكن خلعهم" (12). وتحت وطأة تأثّره بالأفكار اللّيبرالية، وما أشاعته الثّورة الفرنسية من القيم الخالدة للحرية والمساواة والإخاء، دعا الثعالبي دون مواربة إلى أن تؤوّل تعاليم القرآن "تأويلا مطابقا لمبادئ الثورة الفرنسية" (13).

ولئن بدا هذا الرأي معبّرا عن إعجاب بالغ بالثورة الفرنسية وبما قدمته من مكاسب كبيرة غيّرت وجه الحياة تغييرا في فرنسا خاصة وأوروبا عامة، فهو ينطوي من جانب آخر على رؤية جديدة تعتبر الإنسان محور الكون، وترى الأديان والفلسفات ما جاءت إلا لإعلاء شأنه.

ومن منطلق إدْراكه أنّ المشاركة السياسيّة المعبّرة عن إرادة الشعب وإسهامه في القرار السّياسي وفي تسيير الشّأن العام، من أبرز خصائص النظام السياسي الحديث القائم على الفصل بيْن السّلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، بيّن الثعالبي على سبيل الجزم أنّ القراءة التحرّرية للتشريع الإسلامي توقف على أن "القانون العام الإسلامي يميز بين السلط الثلاث . . . والسلطة فيه ليست مطلقة ولا تعسّفية . . . وهي تقتضي تشريك الشعب في وضع القوانين وتفرض على الحاكم المنتخب من طرف الشعب استشارة ممثّليه والاهتداء بآرائهم في وضع القوانين" (14).

وأكّد الثعالبي على أن النظام السياسي الذي يرتضيه الإسلام "يقيم نظام المجتمع على أساس مبادئ الحرية الفردية المنظمة واحترام الأشخاص والمكاسب . . . وهو يعترف للفرد بحرية الفكر والرأي والاجتماع" (15).

والملاحظ أن الثعالبي أصبح يفسر القرآن والشريعة الإسلامية تفسيرا ليبراليا سواء من جهة التحليل أو من جهة المفردات المستعملة. فكأننا مع منزع الثعالبي الذي استوحى من الفكر الليبرالي من ناحية وأعطى الاعتبار للظرف التاريخي الذي اتّسم بالحراك وبالتحوّلات الاجتماعية والسياسية المتسارعة من ناحية ثانية، على أبواب فكر علماني جريء مثّل خمائر سوف يخوض فيها لاحقا كثير من المثقّفين والعلماء كعلي عبد الرازق والطاهر الحدّاد وطه حسين وغيرهم.

وخلص الشيخ محمد الخضر حسين إلى النتيجة ذاتها حين نظر في مجريات التاريخ الأوروبي الحديث ووقف من خلال ذلك على أن النظام السياسي التعاقدي تحقق "منذ شعرت الأمم الآخذة بمذاهب الحرية بأنّ الحكم

النيابي يمثّل الضربة القاضية على السّلطة الشخصيّة (المطلقة)، فطفقوا يهرعون إلى إقامة حكوماتهم على قاعدته الذهبيّة" (16).

وأبرز الشيخ الخضر أنّ من أهمّ مقوّمات السلطة السياسيّة التي تروم أن تزدهر سياستها ويبتهج الشعب بتصّرفاتها "منح الناس الحرية ... حتى يتمتعوا بحقوقهم ويسلك كل فرد الطريق الذي يدلّه عليه ضميره" (17).

فمن لوازم المواطنة في الدّولة الديمقراطية الحديثة أن تتوفّر للفرد حقوق بها يؤمّن نفسه داخل الهيأة الاجتماعية، فيشعر بالتوازن النّفسي والمادي ويكون قادرا على المشاركة الإيجابية في الحياة الاجتماعية والسياسية" (18).

ومن ثم يغدو الإخلال بهذه الحقوق انتهاكا لحق المواطنة وإرباكا للسّلم الاجتماعي. وهذا ما عبّر عنه الشيخ الخضر حسين حين عرّف الحرية بأن "تقرّر للفرد حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة" (19). و"اليد الغالبة" في سياق هذا التعريف هي السلطة المستبدة وما يمكن أن تعتمده من وسائل الإكراه والظلم وغمط الحقوق المؤدّي إلى فقدان الاستقرار الاجتماعي ومن ثمّ تداعي البناء السياسي للسلطة.

فـ"الدولة إذا أنشبت برعاياها مخالب الاستبداد نزلت عن شامخ عزّها لا محالة وأشرفت على حضيض التلاشي والفناء" (20). وعلى هذا الأساس قسّم الشيخ الخضر السلطة إلى نوعين : سلطة الحرّية وسلطة الاستبداد، وذلك بحسب احترام حقوق الإنسان وصيانتها، إذ "الحقوق في دولة الحرية تؤخذ بصفة الاستحقاق، وفي دولة الاستبداد لا تطالب إلا بصفة الاستعطاف" (21).

ففي دولة الحرية تتوفر مبادئ احترام الفرد ورعاية حقوق الإنسان وتشيع ثقافة السلم الاجتماعي والتسامح وحسن إدارة الاختلاف ويحصل الفرد على حقوقه "استحقاقا"، أما في دولة الاستبداد فتسيطر أساليب المراقبة والمعاقبة والزّجر وتنتشر روح الغلبة والعنف وتهدر الحقوق ويلتجئ أصحابها إلى "الاستعطاف" للمطالبة بها وهو ما يؤذن بتفكك البناء الاجتماعي و"خراب العمران" بحسب التعبير الخلدوني. فالسّلطة -كما يرى الشيخ الخضر- قويّة برعايتها للحقوق وسهرها على الحرية وحفظها للسلم الفردي والاجتماعي، وهي ضعيفة متداعية بلا حرية عاجزة بعجز مواطنيها، واهنة بوهنهم.

وفي سياق تحليل أسباب التخلّف الجاثم على المجتمعات العربية الإسلامية، ذهب الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور إلى أنّ ذلك راجع إلى "تأصّل جذور الاستبداد، وتضاؤل المعارف العالية وفقدان الحرية الغالية" (22). وعلى ذلك بيّن أن جوهر الأديان والرسالات السماوية عامة ودعوة الإسلام خاصة "زلزلة عروش الظلم والجبروت، لتُسقط عنها تماثيل الضّغط والاستبداد وتزجّهم إلى موقف المحاسبة" (23).

فإطلاق يد السلطة السياسية وإشاعة ثقافة الطّاعة دون مراقبة دائمة ومشاركة فعالة ومحاسبة دقيقة مضيّع للحريات ومهدر للحقوق.

ذلك ما جعل ابن عاشور يفصح عن إعجابه بالمجالس النيابيّة وهي أبرز ما أفرزه النظام السياسي الحديث من المؤسسات المعبرة عن إرادة الشعوب ومراقبتها للسلطة التنفيذية، فقال "طريقة انتخاب الناس نوّابا عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاة الأمور، أفضل الطرق وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة" (24) .

بناء على ذلك اعتبر الانتخاب بما هو ممارسة للحرية في المجال السياسي آلية سليمة لا تتضمن ما يتعارض مع قواعد الشريعة إذ هو "مما تشهد به الأصول الإسلامية" (25).

وما من شك في أن ثنائية (إرادة السلطة/ إرادة الشعب) من المفاهيم التي ظهرت تاريخيا إلى الوجود بفعل ما خاضته هذه الشعوب من صراعات وما تكبّدته من تضحيات، اكتسبت هذه الشعوب على إثرها

قدرات تحوّلت في شكل حقوق نصّت عليها الدّساتير وفصّلتها القوانين وتعاهدت السلطة السياسية من جهة، ومؤسسات "المجتمع المدني" الممثّلة لمختلف عناصر النسيج الاجتماعي من جهة ثانية على صيانتها وحسن سيرها، حتى أن جون ستوارت ميل عدّ "الصراع بين حرية الفرد وسلطة الدولة من أوضح المعالم المأثورة عن التاريخ"(26).

وقد عبّر ابن عاشور مثله مثل السنوسي والثّعالبي والخضر حسين عن الحقيقة السالفة حين أدرك ما في طبيعة السلطة من نزوع دائم إلى توسيع دائرة نفوذها على مؤسسات المجتمع وأفراده، وما يستوجبه ذلك من هيئات المجتمع ومكوّناته وأفراده من ضرورة اليقظة والمطالبة، إذ الحريات والحقوق هي محصّلة الموازنات التي ينتهي إليها التدافع بين إرادة السلطة وإرادة الشعب، فصعودها في التناغم بين الإرادتين ونكوصها في التعارض بينهما.

فالحقوق والحريات تتطلب الوعي الدائم بها والاستعداد المتواصل للمطالبة بها والدفاع عنها إذا تعرضت إلى الخطر أو الاعتداء المسلّط عليها من النظام السياسي المستبدّ، ومن ثم كانت "الحرية أثقل شيء على الظالمين والجبابرة والمخادعين، لذلك ما فتئ هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها ليكمّموا أفواه الناس عن الشكاية والضجيج" (27).

فالسلطة تحرص على الدوام أن توسع دائرة نفوذها وتفرض المزيد من سطوتها وتلجأ في سبيل تحقيق ذلك إلى تضييق الحريات أو خنقها ووأدها، ومؤسّسات المجتمع وأفراده مدعوون للحراك الاجتماعي (الشكاية والضجيج) لإيقاف زحف السلطة والحدّ من عتوّها الذي لا يكون إلا على حساب الحرّيات والحقوق العامّة والفرديّة.

وهنا نقف على وعي اجتماعي وسياسي جديد تجاوز إلى حدّ بعيد مقولة "وجوب طاعة ولاة الأمر وإن جاروا" و"ألف ليلة بسلطان جائر خير من ليلة واحدة بلا سلطان" التي كرستها مدونة السياسة الشرعية وكتب الآداب السلطانية ونصيحة الملوك وأشاعتها آراء مؤرخي البلاط، واستفاد من مجريات تاريخ النهضة الأوربية وما تحقق من مكاسب عقب قرن الأنوار قرن الثورتين الأمريكية والفرنسية وما أفرزته الحداثة الفكرية والسّياسية ليقرّر أنّ "الطغيان يجرّ إلى دحض حقوق النّاس، فيكون (المستبد) قدوة سوء لأمثاله، فكلّ واحد منهم يطغى على من هو دونه وذلك فساد عظيم" (28).

فالاستبداد يعاد إنتاجه داخل مختلف أجهزة السّلطة ومؤسساتها ليصبح ثقافة عامّة وسنّة ماضية فتتأصّل جذوره داخل مختلف عناصر النسيج الاجتماعي، من جرّاء طغيان الرؤساء واستكانة البؤساء وذلك ما "يثير الحفائظ والضغائن في المطغيّ عليهم وتنطوي نفوسهم على كراهيّة ولاة الأمور وتربّص الدوائر بهم، ويكون رجال الدولة متوجّسين منهم خيفة، فيظنّون بهم ظنّ السّوء في كلّ حال ويحذرونهم، فتتوزّع قوّة الأمّة على أفرادها وذلك يفضي إلى فساد عظيم" (29)، إذ يؤدّي إلى انهيار البناء الاجتماعي وشيوع العنف وهيمنة المصالح الخاصّة والفئوية على المصلحة العامة، وتتحوّل قدرات الأفراد وقوى المجتمع إلى عوامل تآكل داخلي بدل أن تكون عامل قوة وتعاضد وبناء، فيدبّ التداعي إلى الدّولة وأجهزتها بمقدار تفكّك هذا البناء ويؤول حال المجتمع إلى الضّعف والانهيار لأنّ "الدولة لا تقدر على إنجاز الأعمال الكبيرة بالرجال الصغار" (30) كما قال جون ستوارت ميل.

فالدولة التي تندرس فيها أطلال الحرية ويخبو فيها نور الحقّ والعدالة تقتل ما لدى الأفراد من البأس والطموح والبسالة وتطفئ ما لديهم من شعلة الأمل وتدفعهم إلى السّلبية واللامبالاة. وقد تتلاشى رويدا رويدا أو تجعلها دولة قوية تحت سلطانها وهو ما أيدته وقائع التاريخ ومازالت.

وهذا ما جعل ابن عاشور يدعو إلى أن تتّجه قوة السلطة إلى "تجهيز الجيوش لحماية الأوطان من العدوان وللادخار لدفع الضاريات والعاديات على الحرم

والأموال لا لتجعل بأسها لإخضاع شوكة العدل وإرغام الآمرين بالمعروف على السكوت" (31).

فقوّة السّلطة السياسيّة ينبغي -في نظر ابن عاشور- أن تستهدف الحفاظ على الاستقرار والسلم الاجتماعيين في الداخل، وصدّ العدوان القادم من الخارج. أمّا إقدامها على تكميم الأفواه وخنق الحريات وغمط الحقوق، فينطوي على خطورة بالغة ويعد مطبا غير مأمون العواقب ولذلك رأى أن "موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق ... فواجب ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل" (32) ونبّه إلى "أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم" (33) إذ هو اعتداء على الشخصية الانسانية وإخلال بالاستقرار الاجتماعي وإيقاف لحركة التقدم التي تعدّ الحرية محرّكها الأساسيّ.

وعبّر الطّاهر الحداد عن الفكرة ذاتها بالتركيز على ما تخوضه الفئات الاجتماعية المهمّشة والمغيّبة كالعمال والمرأة والشباب من نضال اجتماعي ضدّ نخب المال والسّياسة والدين، من أجل استعادة مكانتها المغموطة وانتزاع حقوقها المهدورة، فقال "الحكومات (السلطات السياسية) في قدرتها أن تبذل جهودا معتبرة في ذلك السبيل (إعطاء الحقوق إلى أصحابها) متى كانت صادقة ومخلصة لشعبها ولكن أيّ من هذه الحكومات جاءت من نفسها مختارة إلى هذا الصدق والإخلاص دون أن تكون مدفوعة بتيّار قويّ من الشعب الذي تكاتف ضمن جمعيات تختلف طرقها في العمل وتتّحد غايتها لإرغام الحكومة على تحسين مؤسّسات الشّعب وحمايتها، والرّضوخ نهائيا لسلطانه الشرعي الذي ما احتيج للحكومات إلا لتخدمه... وكذلك كانت نهضات الأمم... حتى تمكّنت من انتشار الحرية بينها"(34).

فالعمال خاصّة والفئات الاجتماعية الضعيفة والمقصاة بوجه عام ما نالت الحقوق والمكاسب التي نالتها في المجتمعات الغربية إلا بعد كفاح دام وتضحيات جسام أمكن لهم به "أن يؤلفوا اتحادا أمميا عاما يجمعهم ويوحّد غايتهم"(35)حتىّ يتسنى لهم ممارسة الضغط المطلوب على السلطة والتصدي لنزوعها الدائم نحو توسيع نفوذها الذي لا يكون إلا على حساب حقوقهم وحرياتهم، ومازال الكفاح مستمرا بلا نهاية لتحسين الحال، إذ لا رجاء في تحصيل حقّ في هذا العالم إلا بالمكافحة"(36).

فالحرية -كما يرى الحداد- لا تتحقّق في مواقع الوجود الفعلي إلا بالوعي الدائم بقضيتها وبالجهد الجماعي المتواصل لنيلها وقد عبّر شعار جامعة عموم العملة التونسية "الحرية بالاتحاد" (37) عن هذه الحقيقة.

وأكّد الحدّاد شأنه شأن معظم عناصر النخبة التونسية أنّ ازدهار النظام السياسي وانكساره مرتبطان بمدى سعيه من أجل صيانة الحقوق وحماية الحريات ورعاية السلم الاجتماعي، ذلك أن "الحرية هي التي تبني النظام (إذا صانها) وهي التي تهدمه (إذا فرط فيها بذرائع عديدة)" (38).

فالحرية -كما أكّدد ميشال فوكو (M. Foucault) - "تعدّ شرطا لوجود السّلطة الشرعية كما تعتبر ضرورية لمقاومة السّلطة في حالة خروجها عن هذه الشرعية" (39).

أمّا أحمد توفيق المدني (ت 1983) فقد اتخذ من النّظر في مكتسبات الثورة الفرنسية وتجارب حركات التحرر المعاصرة في أوروبا كحركة التحرر الأيرلندية (40)، ومن استقراء الدساتير الحديثة (41) المعدودة من الشروط الضامنة للحرية (42)، منطلقا خلص من خلاله إلى أن "الحرية لا تعطى للشعوب بل الشعوب تأخذ الحرية" (43)، وأنّ الشعب السائر في طريق الحرية المصمّم على نيل حقوقه "بينه وبين الحرية حفير عميق لن يتجاوزه إلا عبر جسر من التّضحيات" (44). وأحال المدني إلى شواهد التاريخ قديما وحديثا إذ أقامت الدليل على أن "السلطة لا تقدر على قهر عزيمة الشّعوب، فإذا ما قال الشعب أريد، وإذا ما صمّم على إرادته، فلا بدّ من تنفيذ تلك الإرادة رغما على كل العراقيل" (45). ومن ثم تصبح "إرادة الشعب مرجع كل سلطة في البلاد وصاحبة القول في كلّ الشؤون ... وقد صدق

مونتسكيو حيث قال : لا يوقف السلطة (السياسية) إلا السلطة (الشعبية) " (46).

ويتبيّن ممّا سبق إدراك الحدّاد والمدني أنّ الحرية هي في المقام الأوّل ممارسة على المستوى الوجودي والاجتماعي والسياسي تستوجب أوّل ما تستوجب تجذير وعي جديد في المجتمعات العربية الإسلامية الواقعة تحت سطوة الاستبداد، يرمي إلى فرض سلطة تعاقدية هدفها بناء روح تواصليّة بين أفراد المجتمع ومؤسّساته المختلفة، تقوم على التعقل والتسامح وشيوع الرّوح الجماعية من ناحية، كما تلتزم بوجود فاعل وبناء للمؤسّسات المدنية يتيح مراقبة السياسي ومحاسبته من ناحية أخرى، وذلك من دعائم البناء الديمقراطي للدولة الحديثة (47).

ومثل سليمان الجادوي في اعتماده على ما حصل في المجتمعات الغربية من تحوّلات في العصر الحديث كمثل سائر عناصر النخبة التونسية، إذ كانت "الأمة الفرنسوية" و"الأمريك" (48) من الأمثلة التي تواتر ورودها لديه شواهد على ما يمكن للشعوب أن تحقّقه من مكاسب جليلة حوّلت وجه الحياة في هذه المجتمعات تحويلا "فهاهم الأمريك الذين بلغوا شأوا بعيدا في الحضارة، تراهم يكفرون بتسليم أزمّة الأمور لرجل واحد... وها هي أنكلترا صاحبة الكلمة النافذة ،لا يستطيع الحاكم فيها أن يدبّر نفعا أو ضرّا دون موافقة البرلمان» (49)، وفي المقابل "اشتدت وطأة الحكم المطلق على الشعب التونسي بسبب استبداد الإدارة في شؤونه دون مراقبة وتعقيب" (50).

وهذه المقابلة بين ما يجري في المجتمعات المتقدّمة من تغيّرات اجتماعيّة وسياسيّة نحو أشكال أرقى من الحياة في شتى مجالاتها، وما تشهده المجتمعات العربية الإسلامية من ركود واستكانة جعلت أنظار القادة العسكريين والسياسيين في أوروبا تتّجه إليها لتجعلها تحت سيطرتها وتتخذها موردا لصناعتها وسوقا لبضاعتها، جعلت النخبة التونسية تتساءل عما يمكن التوسّل به من الوعي الجديد ومن الآليات اللازمة لتحقيق المكاسب ونيل الحقوق والسير في طريق التقدم، على غرار ما هو «مشاهد في الممالك الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان» (51).

وفي سياق الإجابة عن هذا التساؤل بيّن الجادوي في مقال بعنوان "الشعور السياسي" (52) ويقصد به الوعي السياسي أن "الشعب لا ينهض أو يملك حياة مستقلة إلا إذا ضرب فيه بأشعته شعور (وعي) بحقّ القيام على تدبير شؤونه بنفسه" (53).

وتجذّر هذا الوعي لدى الشعب كما رأى- الجادوي- يخرجه بمقتضى المسؤولية والحاجة من دائرة التفكير والنظر ليتحوّل إلى فعل اجتماعي ونضال سياسي يروم الحياة الكريمة ونيل الحقوق التي لا تستقيم هذه الحياة إلا بها، «فبقدر الشعور والإحساس تتكرّر المطالبة بالحقوق ويتكوّن الانتباه لوجوب التحفظ على الشرف ... ولذلك عرفت المظاهرات عند الأمم الحيّة والشعوب الراقية يوم تمكّنت الحرّية ... وتيقّن الأفراد أنّ قوّة الاتحاد فوق قوّة الآحاد» (54).

وذهب الجادوي إلى أنّ قوة السلطة السياسيّة وتماسك أجهزتها وقدرتها على إنجاز الأعمال الجليلة والمشاريع الكبيرة مرتبط بهذا الوعي السياسي والاجتماعي، وأنّ أداءها لهذه الوظائف لا يكون قابلا للتحقق "إلا متى كانت حركة الشعب متوفرة وثروته طائلة نامية" (55).

فروح المسؤوليّة لدى الشعب وإقباله على العمل بتفان في الأداء، ومشاركته الإيجابية في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وحضوره الفاعل في اختيارات السلطة عوامل "بدونها تتلاشى الحقوق ويَقْهَرُ الأقوياءُ الضّعفاءَ، وتسير المجريات على نقيض العدل والمساواة» (56).

وفي المقابل، فإنّ التجاء الشعب إلى السّلبية وعزوفه عن المشاركة في مختلف مؤسّسات المجتمع وشعوره بالكره للقرارات السياسية، عوامل مؤذنة بانتشار الفوضى وضعف النظام السياسيّ ذلك أنّ "سياسة العنف والجبروت والاضطهاد تبشّر بتزعزع أركان النفوذ وتنبئ بزوال السلطان وإن طال الزمان" (57).

فالجادوي وقف على أن من أبرز عوامل الضّعف

والتخلّف في المجتمعات العربية الإسلامية، أنها مازالت تولّد السياسي الذي يتولى أوّل ما يتولىّ تهميش المدني أو إزاحته وقمعه، ومازالت السلطة السياسية فيها ترتكز على شبكة هائلة من الإقصاءات متعددة الجوانب، وهو ما جعل هذه المجتمعات في حالة متواصلة من عدم التوازن الراجع إلى فقدان القدرة على تأطير الحياة العامة على النحو الذي يتيح حق المشاركة والنقد والاختلاف والتعارض والتعويل في القرارات على الانتخاب الحر والنقاش حول القضايا والتداول السلمي على السلطة، على غرار ما تحقق في المجتمعات المتقدمة التي أمكن لها، عبر نضالات استمرت عقودا من الزمن، ترتّب عليها حصول تطورات اجتماعية وسياسية قوّضت البنية الاجتماعية والسياسية القديمة (النظام الإقطاعي/ الإكليروس الكنسي/ الحكم المطلق) وإرساء دعائم بنى جديدة عمادها إعلاء شأن الفرد من ناحية، وفرض إرادة الجماعة من ناحية ثانية.

ويتبيّن ممّا سبق أنّ النخبة الزّيتونية ذات الثقافة التقليدية، استطاعت تحت تأثير التحولات الفكرية والاجتماعية العميقة التي هزّت البنى التقليدية أفكارا ومؤسسات من قواعدها، ومن خلال الاطلاع على وقائع التاريخ الحديث والانفتاح على مكتسبات الفكر الحداثي، أن تعيد النظر في المسألة السياسية، على النحو الذي جعلها -إلى حد بعيد- تنتج المعرفة في المجال السياسي لا بالنظر في النص الديني أو باسترجاع مقولات السياسة الشرعية، بل من خلال النظر في الاجتماع الإنساني المدني والاستفادة من تاريخ الآخر الثقافي والحضاري وتجاربه، فربطت الدولة بالمجتمع والتاريخ لا بالدين والأمة وتناولتها من جهة ماهيتها الاجتماعية والسياسية، لا باعتبارها مندغمة بالعقيدة والجماعة كما في الفكر السياسي التقليدي الذي ألغى الحدود الفكرية بين ما هو سياسي اجتماعي متصل بالعقل والمصلحة وبتحولات الزمان والمكان وما هو ديني ومقدّس وثابت ومرتبط بالنصّ.

وهذا التطور في الذهنيّة يعبّر -في نظرنا- عن بوادر قطيعة مع فقه السياسة الشرعية، نابعة من الوعي العميق بأن الواقع والتاريخ لا النص الديني والانتماء العقائدي، هما منطلق النظر في المسألة السياسية، وأن الفكر السياسي متّصل بالإشكالية الفكرية والاجتماعية لا بالعقيدة والأمّة.

على هذا الأساس أمكن إلى حدّ بعيد للنخبة الزيتونية التنويرية، بفضل تطوّر الذهنية والوعي الذي فرضته تحوّلات الواقع والتاريخ، أن تتعامل مع المسألة السياسية تعاملا جديدا أسقط الماهية الدينية للدولة وألبسها ماهية سياسية مدنية وأقام الدليل على مصالحة مع النظام السياسي الحديث واعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، في مقابل الوقوف على هشاشة المسوّغات التي قامت عليها الدولة السلطانية.

2 – التّحديثيّون الصّادقيون :

تأسّست المدرسة الصادقية سنة 1875 على يد الوزير المصلح خير الدين التونسي (ت 1890)، بمعاضدة الفريق الإصلاحي الملتف حوله من مشائخ الزيتونة التنويريين (محمود قابادو/ سالم بوحاجب ت 1924/ محمد بيرم الخامس ت 1889/ محمد السنوسي...) ورامت النخبة الإصلاحية من خلال تأسيس الصادقية (نسبة إلى باي تونس محمد الصادق باي ت 1882) نقل مشروع الحداثة إلى الإدارة ومؤسّسات المجتمع في البلاد التونسية، وبناء روح جديدة في المتعلّمين تمكّن من تحوّل الحركة الإصلاحية من مجرّد مجموعة ضغط نخبويّة بلا أساس شعبي إلى مرحلة التشكل داخل مؤسسات عصرية تمتاز بتوجهها المتصالح مع الهوية العربية الإسلامية، والمنفتح على التجارب الأوروبية وعلى الفكر الحديث، إدراكا من الإصلاحيين أنّ مثل هذه المؤسسة هي الأقدر على مواكبة التحولات المتسارعة في المجتمع الحديث وعلى إنتاج نخب جديدة يعوّل عليها في إرساء القيم الجديدة والمؤسّسات الحديثه وبناء المستقبل الأفضل ودخول حركة التاريخ من جديد بثقة وتبصر. ويعتبر البشير صفر (ت 1917) من رواد الجيل الصادقي الأول وأكثرهم حيوية ونشاطا، كما

كان عل رأس البعثة العلمية الأولى التي أرسلتها الدولة التونسية سنة 1881 إلى فرنسا لاستكمال طلب العلم والتخصص في شعبة من شعبه. وفي مدرسة سان لويس (Saint Louis) بباريس تغذّى صفر بلبان الفكر الحديث واطّلع على فكر الأنوار الذي رسّخ قيم العقل والحرية، وجاء لمقاومة التعصب الديني والاستبداد السياسي، ورفض استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. كما تلقّى عن أساتذته في سان لويس مبادئ الثورة الفرنسية (1789) وما أشاعته من القيم الخالدة للحرية والإخاء والمساواة، فيما كان التاريخ عامة وتاريخ المجتمعات الأوربية الحديثة بوجه الخصوص أبرز ما تعمق صفر في معرفته.

ومثّل الاحتلال الفرنسي لتونس سنة 1881 الحدث الذي غير مجرى حياة البشير صفر والبعثة الصادقية الأولى التي أجبرت على العودة إلى تونس في جويلية 1882 قبل استكمال التحصيل العلمي المنشود. فبينما كانت فرنسا في نظرهم مصدر الأنوار ومنبع المبادئ الإنسانية ورمز التقدم والتمدن، أصبحت إثر احتلالها لتونس في نفس السنة التي ولّى فيها هؤلاء الشباب وجوههم شطرها لطلب العلم ومعاينة معالم الحداثة والتقدم مصدر الظلم وآية الاستغلال والعتوّ.

ومن ثم عزمت النخبة الصادقية على محاربة فرنسا بسلاحها المتمثل فيما تلقوه من علوم ومعارف ومبادئ من الفرنسيين أنفسهم سواء في المدرسة الصّادقية التي كانت تعجّ بالمدرّسين الفرنسيين والأوروبيين أو في المدارس الفرنسيّة.

وقد أمكن للبشير صفر من خلال وعيه التاريخي إدراك أن «استبداد السلاطين والملوك واعتمادهم على غير ذوي الكفاءة من أقوى عوامل الانحطاط في المجتمعات العربية الإسلامية . . . وهو الحائل دون ترقّيها» (58).

وذهب صفر إلى أن إقامة حدود دستورية تجعل اعتبار الحرية الفردية والإرادة الجماعية ضرورية لشرعية السلطة ولقبول قراراتها ومباركة اختياراتها، هو سبيل التجاوز ومنبع الإصلاح الحقيقي فصدع بأن :

– للأمة أن تراقب أعمال المسؤولين وتناقشهم في تصرفاتهم المخالفة للقوانين.

-لا نبلاء ولا سراة ولا امتياز في الطبقات.

-لا تباع الوظائف العمومية ولا تورث أبا عن جد.

-لا يمتاز أحد على غيره في الحقوق العمومية.

-التصرف بيد الأمة وهي تدبر مصلحتها بنفسها والملك ووزراؤه مسؤولون عن أعمالهم أمام الأمة ووظيفتهم منحصرة في تنفيذ ما يقرره مجلس النواب من القوانين" (59).

وتنطوي هذه المبادئ التي استوحاها صفر من الفكر السياسي الليبرالي عن إيمانه بضرورة الفعل الجماعي في السياسة وبأن ترتكز على الأساس التعاقدي الذي يكرس إرادة الشعب وحقه في مراقبة السياسي ومحاسبته، لا على الأساس العقائدي الذي يكرس الطاعة والرضا بالموجود ويوكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى وشائج العاطفة الدينية.

فالدّولة في الفكر السياسي الحديث "خادمة للمجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد، وهي تنظم التعاون بين أفراد المجتمع ومؤسساته، وتمهّد طرق السعي وتشجّع الكسب وطلب العلم، وجوهر وظيفة الدولة يتمثل في ردع العنف اللاّمعقول من خلال الدفاع عن المجتمع من أخطائه بالحفاظ على الأمن وحماية الأفراد والمؤسسات من الأذى والاعتداء " (60) وصولا إلى إشاعة مناخ عام يتحقق فيه الاستقرار والسّلم الاجتماعي بأن "تصان فيه الحقوق الشخصية والعمومية" (61)، وبذلك يتسنّ للشعب بما يمتلكه من إرادة حيّة وفاعلة وبما يختزنه من طموحات وآمال إلى حياة أفضل، أن ينهض لاكتساب مقومات القوة المعرفية والاقتصادية والسير في طريق التقدم المنشود والدخول في قلب الحركة الحضارية لا البقاء على هامشها.

على هذا الأساس، وجّه البشير صفر للاستعمار (62) تهمة التسبب في حالة السلبية والتهميش والفقر

والجهل التي عليها الشعب التونسي، بسبب حرمانه من التعليم العصري وتمادي المعمّرين الفرنسيين في سلب الأراضي الفلاحية الخصبة والأوقاف، والاستغناء عن العمالة التونسية، وضرب الصناعات التقليدية بإغراق السوق بالبضائع المستوردة من فرنسا خاصة وأوربا عامة، وهو ما أقصى الشعب أفرادا ومؤسسات عن دائرة الفعل والحراك اللذين بهما تكتسب الحقوق ويتسع مجال الحريات، خلافا لما ادعته سلطات الاستعمار من أنّها جاءت لنشر الحرية والديمقراطية والتبشير بالمبادئ الخالدة لحقوق الإنسان والمواطن التي مثلت أبرز ما تمخض عن الثورة الفرنسية.

وفي برنامجها الصادر بجريدة "Le Tunisien" (التونسي) بتاريخ 7 فيفري 1907 أعلنت حركة الشباب التونسي أن إصلاح العدلية من أبرز مطالبها ومن أهم ما ستكرس كفاحها من أجله "لأن العدلية التونسية لم تزل على حالة غير مرضية مادام المتقاضون لا يجدون أمامها الكفالات اللازمة للحصول على الحقوق، ولذلك أخذنا على أنفسنا القيام بطلب إصلاحها وإعادة تنظيمها بكيفية مدققة تلائم روح العصر، وجعل قوانين لها مدونة يرجع إليها الناس في معرفة الحدود والحقوق والواجبات مع التفرقة بين السلطتين الإدارية والقضائية".

فالنظام القضائي المستقل الذي يتساوى أمامه المواطنون في الحقوق والواجبات، دون نظر إلى نسب أو جنس أو طبقة أو انتماء ديني أو جغرافي، هو في نظر باش حانبه نتيجة الوعي الجماعي بالحاجة إلى التحرر من الاستبداد والحكم الشمولي، وما يستوجبه هذا الوعي من مطالبة وحراك واستعداد دائم لصد طغيان السلطة وإيقاف رغبتها الدائمة في مزيد السطوة والنفوذ.

لذلك اتجه علي باش حانبه (ت 1918) مؤسس حركة الشباب التونسي إلى الشعب التونسي مذكرا بالحقيقة السابقة وباستحقاقاتها على أرض الواقع فقال : "إن من واجبنا الاحتجاج، وإن التخلي عن حق المشاركة في الحياة الإدارية يعني التخلي عن صفتنا كمواطنين (كذا) لنصبح أجانب في بلدنا" (63).

فالمطالبة بالحقوق والحريات والمشاركة في الحياة الاجتماعية والانخراط في مؤسسات الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من مقومات المواطنة الحقيقية، إذ "الحرية لا تعطى عفوا وإنما تؤخذ قسرا، لكن يجب قبل كل شيء استعمال الحكمة في الحصول عليها ولا شيء أنفع في ذلك من الروية والعقل" (64).

ويدل كلام علي باش حانبه عن استيعابه للحقيقة التاريخية التي تفيد بأن الحرية ليست منّة إلهية أو منحة سياسية، والواجب على من يريد المحافظة على حقوقه وحرياته وإثبات مواطنته أن لا يغفل عن حقه في المشاركة السياسية والاجتماعية بجميع الممارسات التي لا تخلّ بسير المؤسسات الاجتماعية ولا تربك الاستقرار الاجتماعي، ذلك أن المشاركة هي "معيار التحضر والدليل الواضح على الحرية السياسية" (65)، وإن الركون إلى الاعتقاد بأن الحرية حق أصيل ليس لأحد المساس به، والاطمئنان إلى أن مجرد هذا الاعتقاد كفيل بضمان الحقوق والحفاظ على الحريات هو من جانب آخر تخل عن الحرية، لا يؤدي إلا إلى إثبات الموقف السياسي وجعله حالة قارة ويهمل تحقيق النتائج المرجوة للفرد والمجتمع، ويحوّل المواطنين الذين يفترض أن يكونوا منطلق الفعل السياسي وهدفه إلى مجرد أدوات وأرقام.

وأكّد عبد الجليل الزاوش (ت 1947) نفس الفكرة حين بيّن أن الحرية سلوك يتحقق داخل الحيز الاجتماعي الفسيح، يعبر من خلاله الإنسان عن أفكاره وعن آماله وآلامه، ويناقش الإشكاليات والحلول والبدائل المتوفرة، ويختار الحاكم وطريقة الحياة في ضوء حدود مرسومة ومعلنة تمثل الاتفاق العام بين المواطنين فيما بينهم، وإزاء السلطة. ذلك ما استوحاه الزاوش بالإحالة إلى "الرأي العام الأوربي الذي كان يبدو محكوما عليه وإلى الأبد بالعيش في كنف الاستبداد، لكنه لم يلبث أن قطع الصلة مع ماضيه وطلب النظم الإدارية التي تؤمن للمواطنين مزيدا من الضمانات ومن الأمن المادي والمعنوي" (66).

وأدرك الزاوش أن هذا التحول يقتضي انقلابا في الوعي وتغييرا هيكليا للبنية الاجتماعية والاقتصادية عبر عنه "بقطع الصلة مع الماضي".

وبالانطلاق من الأرضية الفكرية ذاتها بين محمد باش حانبه (ت 1920) على سبيل الجزم أن "السلطة السياسية المتمدنة والعادلة ليس لها الاختيار بين مسالك متعددة في تسيير الشأن العام، فهي بالضرورة تستلزم غياب النظام القمعي... والعدالة تقتضي أن يستشار الشعب فيم تنفق الضرائب التي يدفعها، وأن ينتفع بما دفعه" (67).

ولا يكون ذلك ممكن التحقق على أرض الواقع -في رأي محمد باش حانبه- إلا بإلغاء جميع المحاكم الاستثنائية الزجرية، فيكون المواطنون متساوين أمام المحاكم العادية أي أمام نظام قانوني موحّد يضمن التساوي في الحقوق والواجبات» (68).

على هذا الأساس، جعل محمد باش حانبه حرّية شعوب شمال إفريقيا القضية المركزية إثر الحرب العالمية الأولى وما رافقها من ارتفاع الأصوات بحقّ الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، وبروز حركات التحرر في عديد البلدان الأوربية وغيرها، وأن الشعوب في هذه البلدان أصبحت مدعوّة بعد التحولات العالمية التي أتت على البنى التسلطية من أسسها وقوّضت أنظمة الاستبداد، أن تهبّ -إذا ما تعلقت همتها بالحياة الكريمة- لرفض الأنظمة المطلقة التي عرفت بدمجها بين السلطات وغمطها للحقوق وإهدارها للحريات (69).

وذكّر باش حانبه بأنّ المكاسب القانونية التي حصل عليها التونسيون عقب إعلان محمد باي (ت 1859) عن قانون عهد الأمان سنة 1857 ومحمد الصادق باي عن دستور 1861، إن دلت من الناحية التاريخية على بداية وعي الطبقة السياسية بضرورة الانخراط في التحديث السياسي ومراعاة التحولات المحلية والعالمية إلاّ أنّها لم تتحوّل إلى مكاسب فعلية ولم تغيّر من واقع الناس شيئا لأنها فوقية لم تتجاوز المستوى الشكلي الإجرائي، إذ كانت نابعة من الباي إبراما ونقضا، وهو ما يفسر سرعة تداعيها إثر الانتفاضة التي قادها علي بن غذاهم سنة 1864 واتخذها الباي ذريعة لإيقاف العمل بدستور 1861، رغم أنه لم يدخل حيز التطبيق العملي قبل ذلك (70). وهو ما أبقى الوضع بالبلاد التونسية على ما هو عليه من الفقر والجهل والسلبية لأنه -كما عبر أحمد الصافي (ت 1937) - "يرزح تحت نظام الحكم المطلق، حكم اللاشرعية، ولا يوجد من يمثله ويبلغ مطالبه لدى السلطة السّياسية، وغاية ما هنالك مكاتب تعد نصوص الأوامر ليوقع عليها الباي في الحال" (71).

ورأى الصافي أنّ العلاج الحقيقي لهذا الوضع المتردّي لا يتمّ إلا من خلال تحمّل الشعب مسؤولياته في إعادة بناء النظام السياسي وفق ميثاق دستوري يقضي بالفصل بين السلطات وبانتخاب الحاكم ومسؤوليته أمام الشعب، وينصّ على احترام الأفراد ويضبط الحقوق والواجبات (72).

وفي أطروحته عن «السيادة في القانون العام الإسلامي» أبرز أحمد السقا (ت 1957) في إطار إعادة قراءته لمفهوم السيادة ومستلزماته في القانون العام الإسلامي، أنّ "السّلطة أقيمت من أجل مصلحة المسلمين ولضمان حقوقهم وأن المبدأ الأصلي فيها حرية الفرد واستقلاله» (73).

وتتمثل الصفة التي يتميز بها الحاكم كما يرى السقا "في كونه مفوضا في نظر القانون المدني لا تتجاوز سلطته العليا الحدود التي أقرتها الأمة ورضيت بها بكل حرية" (74). بناء على ذلك أكّد على أن طاعة الحاكم مشروطة باستجابته لرغبة الجماعة التي هي أصل مشروعيته ومن ثم "لا يجوز له معارضتها وإلا انهارت سلطته وخالف ما عهد إليه بصيانته، أعني السلم الاجتماعي، ذلك أن معارضته لرغبة الأمة من شأنها أن تؤول حتما وآليا إلى العصيان وانتشار الفوضى" (75).

وأحال السقا شأنه شأن كل عناصر النخبة الصادقية

والزيتونية، إلى التاريخ الحديث وما عرفه من تحوّلات عبّرت عن وعي الشعوب بحقوقها وانتفاض إرادتها للحياة الكريمة، ليدعو من خلال ذلك الشعوب العربية الإسلامية عامة والشعب التونسي خاصة إلى أن يتعلم من التاريخ ومن تجارب المجتمعات المتقدمة ويضطلع بدوره التحريري فقد "علّمنا التاريخ أن تنظيم الأمة جهودها للقيام بمهمتها والسهر على صيانة الشرعية يعتبر ضرورة وحتمية، ويبدو أن الشعوب العربية الإسلامية قد بدأت تستعيد وعيها بعدما مرت عليها قرون عديدة وهي تغطّ في نومها» (76).

والملاحظ أنّ السقا أراد لفت الانتباه إلى أن استبدال هيمنة السلطة والظروف على الفرد والجماعة، بهيمنة إرادة الجماعة على السلطة وعلى الظروف ببناء أسس النظام السياسي والاجتماعي المعبّر عن الإرادة الجماعية والمعزّز لمجال الحقوق والحريات، إنما هو حصيلة تدافع القوى المختلفة داخل النسيج الاجتماعي، ونتيجة التّوازانات التي ينتهي إليها هذا التدافع، وتعلو فيها كرامة الفرد وإرادة الجماعة.

وكذا يُفسح المجال للفرد أن يتمثل مواطنته عبر المشاركة في نشاط المؤسسات الاجتماعية والسياسية بحرية واحترام لغيره من المواطنين ولدوائر السلطة السياسية، وفي إطار علاقة قائمة على التعقل والتعاقد والتحاور حول القضايا الكبرى للمجتمع.

ومازال الفكر السياسي الحديث يشدّد على "أنّ حرّية المشاركة في التقييم النقدي، وفي عملية صياغة القيم، من أهم الحريات الحاسمة للوجود الجماعي، إذ ليس بالإمكان حسم أمر اختيار القيم الاجتماعية بمجرد صدورها عن سلطة لها الهيمنة على دعامات الحكم" (77).

كما لم يعد خافيا في الأدبيات السياسيّة الحديثة أن المواطنين الذين يشعرون أنّ لهم شأنا في صياغة الاختيارات العامة، وأنّ لأصواتهم اعتبارا في سير النظام السياسي هم الأكثر إقبالا على الحياة وعلى إعمارها وإثمارها وعلى إنجاز الأعمال الكبيرة بإتقان وتفان وبروح من المسؤولية عالية، وهم الأقدر على الاستجابة لمقتضيات النّهوض والتقدم.

خاتمة :

بناء على ما تقدّم يمكن القول إنّ الزيتونيين التنويريين استطاعوا إلى حدّ بعيد تجاوز المرجعيات التقليديّة في معالجة المسألة السياسية عامة ومسألة الحرية خاصّة، في مقابل إعطائهم الاعتبار لمساهمة الآخر الثقافي في إغناء التجارب الشخصيّة، ضمن الوعي بضرورة معرفة الواقع بجميع مكوناته معرفة تعتمد على معطيات هذا الواقع ومتغيراته وتنأى عن أن تقبع في "الموهومات الفكرية" أو ترضى بالنّشاز الحضاري، فانفتحت على الفكر الحديث واستفادت من جهازه المفهومي ووظّفت مفردات المعجم الحديث كالشعب والبرلمان والانتخاب وإرادة الأمة والحرّيات العامّة والتفريق بين السلط، دون أن ترى أنّ ذلك يتعارض مع روح التشريع الإسلامي أو يمسّ من العقيدة والإيمان.

ولم تر النخبة الزيتونية حرجا في الاعتماد على ما أفرزته التحوّلات البنيوية العميقة في المجتمعات الغربيّة من تصوّرات ومفاهيم، في تناول مسألة الحرية ومعالجة منطوياتها، محققة بذلك تفاعلا متوازنا مع متغيرات العالم وتطوّرات الفكر، دونما انسحاب من الحركة التاريخية بالانكفاء إلى النصّ والاطمئنان للموروث واتخاذه سياجا إنقاذيا موهوما تجاه زحف التحوّلات الهادرة في المجتمع الحديث.

وبذلك خطت هذه النخبة في رؤيتها السّياسية خطوات متقدّمة، قياسا بما قدّمه الفكر الإصلاحي في القرن التّاسع عشر. وهذا التطوّر في التفكير يعكس تطوّرا في الذهنية والوعي اقتضته تحولات الواقع عالميا ومحليا من ناحية، واستوجبه الانفتاح على مكتسبات الفكر الحديث بعيدا عن هواجس الصراع والدفاع الغريزي عن الذات من ناحية أخرى.

أمّا حركة الشباب التونسي التي تخرّج عناصرها من المؤسّسة التعليميّة التحديثيّة ذات التوجّه الليبرالي (الصّادقية) ومن الجامعات الفرنسية، فأمكن لها توظيف مفاهيم الفكر السياسي الحديث واعتماد مفرداته (الشعب/ الانتخاب/ المجلس النيابي/ التفريق بين السلط / المواطنة. . .)، كما أبدى عناصر هذه الحركة وعيا عميقا بما تولّد عن الفكر السياسي الحديث من نظام (الديمقراطية) نابع من الإيمان بالعقل وما أقره من تقديم وسائل الحوار والإقناع على أساليب الإكراه والعنف، وما توصّل إليه من قيم ومبادئ وسلوك (الثقافة الديمقراطية)، بها يتم تسيير الشّأن العام على نحو يحافظ على أكبر درجة ممكنة من الكرامة الفردية ومن الوفاق والسلم الاجتماعيين، دون استبعاد لمظاهر الاختلاف والتنوّع والتعارض.

وينطوي هذا الاتّجاه في التفكير لدى عناصر حركة الشباب التونسي على رغبة في تجذير الأفكار الديمقراطية في بيئة حضارية لم تترعرع فيها قيم الديمقراطية وثقافتها الحاضنة لهذه الأفكار. وهو ما يطرح إشكالية القيام بعملية "ملاءمة" يمكن بها للأفكار "المنقولة" التي لا تتعارض مع الخصوصيّة الثقافيّة، أن تأخذ طابعا ذا معنى بالنسبة إلى متلقّيها سواء في المجتمع التونسي أو في المجتمعات العربية الإسلاميّة على وجه العموم، ثمّ النظر في استنباط الأشكال المؤسسية المعبرة عن الذهنية الفكريّة والسياسيّة الجديدة والأساليب المنظّمة لها في الواقع. وذلك ما جعل حركة الشباب التونسي تعمل في الواقع على فرض تقاليد في النشاط السياسي تهدف إلى تمثيل الشعب والمطالبة بالحريات والتعبير عن التطلّعات الوطنية وعن مشاعر التّضامن بين مختلف مكوّنات الأمة العربية الإسلامية.

وستجد الحركة الوطنية التونسية المعاصرة لاحقا فيما أنتجته النّخبة الزّيتونية التنويريّة والصّادقية أساسا تبني عليه رؤيتها السّياسية والمجتمعية.



1) Ben Achour (Yadh), L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale, Imp. Officielle de la République Tunisienne, 1980, p. 180.

2) العروي، مفهوم الحرية، نفس المرجع، ص 174.

3) السنوسي، الرياض الناضرة بمقالات، نفس المصدر، ص 33.

4) المصدر نفسه، ص 32.

5) المصدر نفسه، ص 39.

6) المصدر نفسه، ص 32 و33.

7) المصدر نفسه، ص 33.

8) المصدر نفسه، ص 36 و37.

9) جماعي، بناء مجتمع جديد من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين، الأهلية للنشر، عمان الأردن ط 1، 2003، ص 42-43.

10) الرياض الناضرة. . .، نفس المصدر، ص 103.

11) الثعالبي، روح التحرر في القرآن، المصدر نفسه، ص 44.

12) المصدر نفسه، ص 44.

13) المصدر نفسه، ص 118.

14) الثعالبي، تونس الشهيدة، نفس المصدر، ص 17.

15) المصدر نفسه، ص 33.

16) حسين، الحرية في الإسلام، 1982، ص 22.

17) حسين، تونس تحت الاحتلال الفرنساوي، نفس المصدر، ص 61-62.

18) البكوش (الطيب)، تأملات في الديمقراطية وحقوق الإنسان، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس 2004، ص 59.

19) الحرية في الإسلام، نفس المصدر، ص 16.

20) المصدر نفسه، ص 71.

21) المصدر نفسه، ص 71.

22) «أسس التقدم والمدنية في الإسلام»، جريدة حبيب الأمة، 21 ماي 1906، والأعداد الموالية.

23) المصدر نفسه.

24) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، نفس المصدر، ص 212.

25) المصدر نفسه، ص 215.

26) ميل (جون ستوارت)، في الحرية، وزارة الثقافة دمشق، ص 7.

27) أصول النظام، نفس المصدر، ص 170.

28) ابن عاشور، التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 30، ص 321.

29) المصدر نفسه، ص 321.

30) ميل، الحرية، نفس المصدر، ص 174.

31) التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 28، ص 167.

32) أصول النظام، نفس المصدر، ص 177.

33) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، نفس المصدر، ص 133.

34) العمّال التونسيون... نفس المصدر، ص 44.

35) المصدر نفسه، ص 44.

36) المصدر نفسه، ص 21.

37) المصدر نفسه، ص 183.

38) الحداد، الأعمال الكاملة، نفس المصدر، ج3، ص 275.

39) فوكو (ميشال)، سيرة فلسفية، نقلا عن أوبير دريفوس وبول رابينوف، تر : جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت1995 ص 192.

40) انظر : «الحرية ثمرة الجهاد»، مجلة الفجر، شهرا ربيع الثاني وجمادى الأولى 1340/1921، ص 193 وما بعدها.

41) انظر : «الدساتير الحديثة»، مجلة الفجر، شهرا شعبان ورمضان 1340هـ/1922، ص 27.

42) «الحرية ثمرة الجهاد»، نفس المصدر.

43) المصدر نفسه.

44) المصدر نفسه.
45) المصدر نفسه.
46) مجلة الفجر، شعبان ورمضان 1340هـ/ 1922، ص 270.
47) لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، المرجع نفسه، ص 29.
48) الجادوي، الفوائد الجمة، نفس المصدر، ص 51.
49) المصدر نفسه، ص 52.
50) المصدر نفسه، ص 505.
51) عبارة الوزير خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، نفس المصدر، ص 98.
52) الفوائد الجمة، نفس المصدر، ص 521.
53) المصدر نفسه، ص 521.
54) المصدر نفسه، ص 160.
55) المصدر نفسه، ص 200.
56) المصدر نفسه، ص 200.
57) المصدر نفسه، ص 177.
58) صفر (البشير)، مقال «دولة آل عثمان»، الحاضرة، 31 ديسمبر 1895.
59) صفر (البشير)، مقال «حقوق الأمم»، الحاضرة، 5 فيفري 1889.
60) العروي (عبد الله)، مفهوم الدولة، دار التنوير بيروت 1984، ص 14.
61) صفر (البشير)، مقال «العدالة»، الحاضرة، 30 أفريل 1889.
62) المحجوبي، جذور الحركة الوطنية التونسية، نفس المرجع، ص 135.
63) Le Tunisien, n° 17, 30 mai 1907.

64) التونسي، 25 أفريل 1910، ص 1.
65) العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية، دار التنوير بيروت 1984، ص 99.
66) Le Tunisien, n°78, 27 août 1908.
67) Revue du Maghreb, n°2, mai 1916, Genève, Suisse.
68)المصدر نفسه .
69) Bach Hamba (Mohamed), Le peuple Algéro-tunisien et la France, Beït-el Hikma, Tunis 1999, p. 69.
70)المصدر نفسه، ص71-72
71) جذور الحركة الوطنية . . . ، نفس المرجع، ص 257.
72) المصدر نفسه، ص 257.
73) السقا، السيادة في القانون العام الإسلامي، المصدر نفسه، ص 125.
74) المصدر نفسه، ص 136.
75) المصدر نفسه، ص 136.
76) المصدر نفسه، ص 144.
77) أمارتيا (صن)، التنمية حرية، مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد 303، ماي 2004، ص 335.

استراتيجيّة السّلطة لدى خير الدّين التّونسي

عدنان المنصر / جامعي، تونس

بغض النظر عن الدور الذي لعبه خير الدين التونسي في حركة الإصلاح والتحديث في تونس في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، يمكن للمؤرخ أن يثير الكثير من الأسئلة لا فقط حول محددات ومضامين فكره الإصلاحي، وإنما أيضا حول استراتيجية السلطة لدى رجل ميز هذه الفترة من تاريخ البلاد التونسية. فقد جاء الرجل من فئة المماليك المحتكرة للوظائف العليا وانتمى في الوقت نفسه إلى النخبة الفكرية المؤمنة بالإصلاح السياسي وبمقاومة الاستبداد واختلاط السلطات، وإلى الطغمة السياسية والإدارية والعسكرية التي كان البايات يحكمون بواسطتها المدن والقبائل، مع ما يعنيه ذلك من غطرسة واستعلاء.

خير الدين: صعود سريع في بيئة ودية

رغم التناقضات التي كانت تشق فئة المماليك تلك، إلا أن ذلك لا يعني أنها عدمت حس الإنتماء لطبقة متميزة. يظهر ذلك عند التصويت على القرارات الهامة، حيث كان الباي، المتحكم الفعلي في هذه الفئة من خلال العطاء واحتكار قرار التعيين في المناصب والعزل منها، ينجح في كل مرة في الحصول على كم الأصوات التي تتيح له مواصلة نفس السياسة. يلاحظ فان كريكن Van Krieken (1) أن خير الدين رغم تعبيره أحيانا عن آراء مخالفة إلا أنه لم يصوت أبدا، في المجلس الخاص، خارج الإتجاه المناصر للباي أو لوزيره الأكبر مصطفي خزندار، وهو أمر يبدو أن تفسيره بواقعية الرجل فقط لا يؤدي كل المعنى، بالنسبة لفان كريكن. نجد ابن أبي الضياف يذكر موقف خير الدين من مسألة مضاعفة المجبى- حيث اعترض على قرار الباي، لكنه اضطر لمجاراته، مثل الجنرال حسين تماما، عندما تغلب الإتجاه المعاكس بفضل مساندة الباي، رغم أقلية ذلك الإتجاه، فجاء القرار مناقضا لمجرى النقاشات داخل المجلس(2). كذلك الشأن بالنسبة لمسألة القرض (ماي 1863) وإن لم يفصل صاحب الإتحاف في مواقف أعضاء المجلس مكتفيا بعبارة «ظهر للباي في مجلسه الخاص بموافقة أكثره»(3).

لم ينجح الإصلاحيون في عكس الإتجاه داخل المجلس الخاص ولا داخل المجلس الأكبر، ومضى الباي ووزيره الأكبر في تطبيق السياسة المالية التي اعتقدا أنها ستحل مشكل السيولة الناقصة في خزينة الدولة، غير

أن الإصلاحيين، وخير الدين بالخصوص، لم يسعوا لتنظيم معارضة جدية لتلك السياسة. فسّر فان كريكن ذلك بنوع من التضامن بين الوزير الأكبر وصهره الذي وإن عبر عن نوع من الإستقلالية في الموقف فإنه لم يشكل إزعاجا حقيقيا له (4). ما ينبغي الإشارة إليه أيضا هو أن خير الدين قد يكون سلك نفس السياسة الشخصية الموالية للوزير الأكبر لدى اضطلاعه بمتابعة قضية محمود بن عياد في باريس. استغرقت القضية حوالي ثلاث سنوات، وحسب فان كريكن فلم يكن من الممكن تصور أن طول هذه المدة سببه بطء القضاء أو بعد المسافة بين تونس وباريس فحسب بل عدم تعاون مصطفى خزندار الذي رفض في أحد منعرجات القضية الخطيرة مد الطرف التونسي، الذي يمثله الجنرال خير الدين، بوثائق تثبت اختلاس محمود بن عياد 16 مليون فرنك. عطل الوزير الأكبر إذن سير القضية لأنه لم يكن راغبا في توضيح الكثير من خفاياها للدور الذي لعبه إلى جانب ابن عياد في عمليات التحويل الواسعة لأموال الدولة، مما أضعف موقف خير الدين وجعل الحكم النهائي (صدر في باريس في 30 نوفمبر 1856) أقل من مستوى توقعاته. هل قام خير الدين بالتغطية على الوزير الأكبر طيلة السنوات الثلاث التي استغرقها سير القضية؟ يبدو أنه لم يكن يتمتع باستقلالية كاملة إزاءه على أدنى تقدير وهو ما يفسر اعتبار مصطفى خزندار الدولة التونسية منتصرة في هذه القضية على عكس ما يبينه الحكم القضائي في الحقيقة.

نجد في المصادر الكثير من الدعاية لهذا «النصر» القضائي، في حين أن واقع الحال ينسّب المسألة كثيرا. يذكر ابن أبي الضياف أن ذلك «من عظائم خدمة خير الدين في هذه المملكة. ولو تم مراد ابن عياد ووجد من خير الدين أذنا صاغية لمواعيده، كانت المملكة في أسره لوقتنا هذا، لكثرة ما بيده من الأوامر والرسوم»(5). كان الحكم القضائي يلزم الدولة التونسية بدفع 16 مليون فرنك لمحمود بن عياد، ويلزم هذا الأخير بأن يدفع لها 14 مليونا، في حين أن الأمر كان يتعلق في بداية القضية بمطالبته بخمسين مليون فرنك. أضعف مصطفى خزندار موقف الدولة بعدم إرساله الكثير من مؤيدات الدعوى لخير الدين الذي عبر عن استيائه للأمر(6). رغم ذلك فإن الحكومة التونسية التي كانت تحتاج لانتصار معنوي (والتي سعت إلى عقد صلح مع غريمها الهارب عندما توقعت الأسوأ في هذه القضية) اعتبرت هذا الحكم إنجازا خارقا كوفئ عليه خير الدين بتعيينه في منصب وزير البحر، ذلك المنصب الذي سيدخل منه فعليا لميدان السياسة العليا.

لعب مصطفى خزندار كما يبدو دورا أساسيا في تحقيق ارتقاء خير الدين السياسي والإداري وهو أمر يمكن القول معه إنّ خير الدين كان واعيا به، رغم الكثير من الدعاية التي تعتبر أن خير الدين حقق كل مسيرته السياسية بفضل كفاءته الشخصية، إلا أن ذلك لا يتناقض مع المساعدة والمساندة اللّتين وجدهما من زعيم فئة المماليك والشخصية الرئيسية في الإيالة مصطفى خزندار. ففي نظام حكم استبدادي أحسن خير الدين وصفه، لا يتسنى للكفاءة وحدها أن تفرض صاحبها، حيث يتوجب دائما الإستناد إلى جبهة قوية داخل الحكم. في المنعرجين الرئيسيين اللّذين حققا انطلاقة خير الدين الحقيقية، نجده محميا من طرف مصطفى خزندار الذي وضع فيه كل ثقته مراهنا على حماسه ووفائه. كان خير الدين مفاوضا بارعا حنكته المهام التي أنيطت بعهدته لدى الدول الأجنبية، وهو ما يفسر اختيار الباي له لمفاوضة الباب العالي من أجل الحصول على فرمان 1871 الذي سيزيده قربا من الوزارة الكبرى. حقق خير الدين انتصارات معنوية وسياسية لحكم الباي وشرعيته المتآكلتين، محققا في الأثناء استفادة شخصية حيث أصبح أحد الشخصيات المركزية في بوتقة الحكم.

ما يجدر التأكيد عليه هو أن خير الدين أصبح سريعا، ونتيجة لهذه «النجاحات»، المشرف الحقيقي على العلاقات الخارجية لدولة الباي والمنفذ لها، حيث تعددت سفاراته إلى أوروبا، وكان الهدف منها هو

تأكيد استقلالية الباي في علاقاته الخارجية، وهو مسار وإن كان تواصلا لممارسة أضحت تقليدية في سلوك الحسينيين السياسي، إلا أنه لا يمكن إنكار أنها لا تتجانس تماما مع مبدأ تبعية الايالة لدولة الخلافة. معنى ذلك أن خير الدين كان في الوقت نفسه رمز اتجاهين متناقضين مبدئيا : إتجاه تأكيد الروابط مع الدولة العلية، واتجاه استقلالية الدولة الحسينية. أصبح خير الدين رمزا ناجحا لتسويق سياسة دولة البايات في الخارج.

خير الدين «رجل القوى الأجنبية» ؟؟؟

مكنت المهام التي قام بها خير الدين في أوروبا من تكوين الرجل لشبكة واسعة من العلاقات السياسية الخارجية وبخاصة في فرنسا حيث أقام سنوات عديدة. من الواضح أن خير الدين حاز تعاطفا لدى أوساط القرار المكلفة بإدارة الشأن التونسي والتي رأت فيه ضمانة لعملية إصلاح تأخر إطلاقها بسبب معارضة المحافظين والمنتفعين في محيط الباي. كان كل من القنصل روسطان Roustan وفيلي Villet مفتش اللجنة المالية الدولية هما المنفذين لسياسة الدعم لخير الدين في مواجهة خصومه المحافظين، وخاصة الوزير الأكبر مصطفى خزندار بعد أن انفرط عقد «التحالف» بينه وبين صهره السابق. منذ تسميته على رأس لجنة مالية محلية أوكل إليها أمر مراقبة ملفات جامعي الضرائب (1863) أصبح خير الدين يشكل منافسة حقيقية للوزير الأكبر على مستوى الصلاحيات. سمحت هذه اللجنة بإضعاف موقف الوزير الأكبر عن طريق تمهيدها لطرد كل من الجنرال العربي زروق الذي صودرت كل أملاكه، وإلياس الموصلي الصديق الشخصي للخزندار. دامت المعركة الخفية أحيانا والمعلنة أحيانا أخرى بين الرجلين طيلة عشر سنوات، ولم تنته بعزل الوزير الأكبر في جوان 1873 وتسمية خير الدين مكانه، ولا بالمحاكمة التي تلت عزل الخزندار وفقد فيها أكبر جانب من أملاكه، حيث أنه بفعل امتلاكه لعدد هام من سندات القرض التونسي كان بإمكان الوزير الأكبر السابق دائما إضعاف موقف خير الدين واللجنة المالية الدولية.

كانت رغبة الوزير الأكبر مصطفى خزندار في الإستمرار بالتصرف على الطريقة السابقة تتناقض مع وجوب تنقية الوضع المالي لتنفيذ برنامج الإصلاحات. لقد شرع خير الدين، مدعوما في ذلك بالإصلاحيين الآخرين (حسين، رستم، العربي زروق، ابن ضياف) وبممثلي الدولة الأوسع تأثيرا بالايالة (روسطان وفيلي)، في مسار لإزاحة مصطفى خزندار عن طريق قضم صلاحياته، قبل إخراجه من دائرة القرار السياسي بعد 36 عاما من الحكم في ظل البايات. أصبح بإمكان خير الدين بعد ذلك الشروع في تطبيق برنامجه الإصلاحي وسط حالة كبيرة من الحماس استعاد في إطارها حكم البايات بعض بريق شرعيته.

لا يمكن أن ننكر المساندة التي لقيها خير الدين من القوى الأوروبية وبخاصة من الفرنسيين في مسيرته الإصلاحية وخاصة منذ مطلع الستينات، وهي مساندة اعتنى خير الدين بتنميتها عن طريق سياسة عمادها الشفافية المالية والحرص على احترام القوانين وتحقيق نوع من التوازن بين الضغوط المختلفة بما يحفظ البلاد من السقوط تحت هيمنة قوة أوروبية بعينها. غير أن الإنطلاق من هذا المعطى لاتهامه بخدمة برنامج الهيمنة الفرنسية على القطر، مثلما فعل خصوم الرجل، يبدو أمرا مبالغا فيه. لعل خير الدين كان يعتقد أن العراقيل الحقيقية أمام الإصلاحات تكمن داخل الإيالة وفي الأوساط المحافظة التي كانت تحيط بالقصر، وبخاصة الفئة الفاسدة التي سيرمز إليها لاحقا مصطفى بن إسماعيل (الذي سبق لخير الدين أن تحالف معه ضد مصطفى خزندار)، من هنا فإن حاجته للمساندة الفعالة لقناصل الدول الأوروبية وبخاصة فرنسا كان أمرا تمليه الحكمة والواقعية السياسيتان، وتحتم الإستجابة له الإستراتيجية الشخصية للوزير الأكبر الجديد. ولعل من الأدلة على نجاح خير الدين في ذلك عدم تجرؤ الباي ومحظيه مصطفى بن

إسماعيل على المس منه ومصادرة أملاكه بعد خروجه من الوزارة الكبرى، فقد كانت حماية القنصل الفرنسي تحيط بالرجل وكذلك علاقاته خارج الايالة.

عند مغادرته تونس يائسا من إمكانية إصلاح أوضاعها وانتقاله إلى إسطمبول، لم يكن خير الدين نكرة داخل أوساط الحكم هناك، حيث سرعان ما عرضت عليه مهام رسمية توجت بتعيين السلطان له صدرا أعظم للسلطنة. مرة أخرى سيجد خير الدين نفسه في خضم مشروع إصلاحي تعوزه أدواته وتتربص به الفئات المحافظة. كان السلطان عبد الحميد ينظر إلى خير الدين كرجل نزيه وكفؤ وعصري، لا مجال للشك في ذلك، ولكنه كان ينظر إليه أيضا كعنصر لا روابط له في الوسط الجديد وبالتالي كرجل لا يمكن أن يكون مواليا لغيره، بحكم استقلاليته عن كل قوى الضغط الأخرى داخل البلاط وخارجه. كانت صفته كمملوك لا تزال تضفي عليه صبغة خاصة وتجعله مأمون الجانب، إلى حد ما. ورغم تعقيدات الوضع العثماني فإن خير الدين استطاع تحقيق بعض النجاح في إعادة تنظيم السلطنة وتدعيم نفوذها على بعض ولاياتها المهددة بالسقوط تحت هيمنة القوى الأجنبية. في هذا الإطار نفهم الدور الذي قام به من أجل عزل الخديوي إسماعيل، وهو أمر شكلت إمكانية تكراره في تونس هاجسا للباي وبطانته.

تذكر بعض المراسلات أنه ربما نشأت في أوساط البلاط العثماني فكرة عزل محمد الصادق باي وتولية خير الدين واليا عثمانيا على الايالة، وهي فكرة ينبغي التوقف عندها وعدم الإكتفاء بالقول إنها كانت مجرد دعاية استنبطها خصوم خير الدين في تونس لتأليب الباي، والأوروبيين أيضا، عليه. هل اعتقد خير الدين أن الوقت ملائم لتنفيذ مشروع بهذا الحجم وأنه يشكل مرة أخرى رجل الإنقاذ، مثلما حصل عند عزل سلفه مططفى خزندار؟ لا شك أنه كانت للرجل شعبية كبيرة لدى التونسيين، أو على الأقل لدى الفئة العليا من المجتمع المحلي، وهو أمر يبدو أن الباب العالي كان يدركه جيدا فحاول إقحام الرجل في إستراتيجيته العامة لإعادة السيطرة على الولايات البعيدة. نجد في عدة مراسلات فرنسية بعض التفاصيل عن تهيؤ الباب العالي لإرسال الصدر الأعظم السابق على رأس قوة عسكرية بحرية لتونس من أجل طرد الباي محمد الصادق والحلول محله واليا للسلطان على إيالة تونس. بدأت سلسلة المراسلات بين سفير فرنسا في إسطنبول ووزارة الخارجية في باريس تتناول هذا الموضوع منذ مطلع شهر جانفي من سنة 1881 وكانت قد سبقت ذلك رسالة سرية من سليم فارس مدير جريدة «الجوائب» إلى مصطفي بن إسماعيل يحيطه فيها علما بتهيؤ الخلافة لانجاز المشروع المذكور ويطلب منه الاحتياط للأمر وعدم السماح بتكرار ما حصل مع خديوي مصر إسماعيل باشا(7). سيهتم الفرنسيون للأمر اهتماما شديدا حيث قاموا بإرسال مدرعة جديدة إلى السواحل التونسية مع تعليمات إلى القنصل روسطان بالاستفادة من الأمر لزيادة الضغوط على محمد الصادق باي لدفعه إلى طلب الحماية الفرنسية الكفيلة وحدها بحفظ عرشه(8).

يذكر سفير فرنسا لدى الباب العالي Tissot زيارة أداها له خير الدين وكذلك مضمون محادثة بين الصدر الأعظم السابق والكومندان روسطان (أخي القنصل الفرنسي بتونس) أكدتا له المعلومات المتداولة حول مشروع إرسال خير الدين إلى تونس ولكن بموافقة فرنسية ومقابل ضمانات غامضة. يبدو أن خير الدين اعتقد بالفعل في مساندة فرنسية للمشروع محاولا تجيير علاقاته مع الفرنسيين لتحقيق هذا الهدف الذي تزامن مع اتجاه لدى الباب العالي لإحكام السيطرة مجددا على طرابلس. وقعت مناقشة هذا المشروع في مجلس الوزراء العثماني في 26 أفريل 1881 أي بعد وصول الأخبار عن أحداث خمير واجتياز القوات الفرنسية للحدود التونسية. هل حاول الباب العالي استعجال الأمر لاستباق احتلال الفرنسيين كامل الإيالة؟ يبدو أن تكرار ما حصل في مصر لم يحظ بأي أمل في النجاح باعتبار المعارضة الفرنسية القوية وسرعة تحرك القوات

الفرنسية ففشل مشروع الباب العالي وخير الدين، وانتهى الأمر إلى إمضاء محمد الصادق باي المتخوف على عرشه لاتفاقية 12 ماي 1881 التي وضعت حدا نهائيا لطموحات الباب العالي وكذلك لطموحات خير الدين الشخصية (9).

لقد أردنا من خلال هذه المساهمة التعرض لخير الدين من زاوية تمثيله للنخبة المملوكية الحاكمة في تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومسيرته من أجل إصلاح الدولة وحفظها من السقوط تحت السيطرة الأجنبية، وهما أمران غير متناقضين بالضرورة. عبر خير الدين الذي كافح من أجل قيادة الفئة المملوكية عن واقعية سياسية كبيرة ترجمها بطبيعة التحالفات التي استطاع بناءها داخل هذه الفئة أولا، وكذلك داخل الفئة الإصلاحية محلية المولد، وكذلك فهمه لطبيعة التوازنات بين الدول الأوروبية وبين طموحات كل من الباي والباب العالي، مما جعل منه في معظم الأوقات محل رضى هذه الأطراف التي رأت فيه ضمانة نزاهة وإصلاح لوضع شديد التأزم. في خضم ذلك كله استطاع الرجل، مستفيدا من حماية كل الأطراف الفاعلة حينا وبعضها حينا آخر الصعود في السلم السياسي والإداري إلى حدود الوزارة الكبرى ثم الصدارة العظمى بل والطموح إلى تولي عرش البايات الحسينيين. فحسب رأينا لا يكفي اعتبار خير الدين رجل إصلاح وتحديث ورمزا للنخبة العصرية التونسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للإحاطة بكل جوانب شخصيته، فقد كانت للرجل أيضا طموحات شخصية في السلطة كانت تتماشى أحيانا مع رغبات القوى النافذة وتتعارض معها أحيانا أخرى.

المصادر والمراجع

1) فان كريكن، خير الدين وتونس (1850-1881)، (بالفرنسية)، ليدن، 1976.

Van Krieken, Khayral-Din et la Tunisie (1850-1881), Leiden, 1976

2) أحمد بن أبي الضياف، الإتحاف، الدار التونسية للنشر 1990، ج 5، ص 130.

3) نفس المصدر، ج 5، ص 110.

4) فان كريكن، مرجع سابق، ص 91.

5) الإتحاف، ج4، ص 172.

6) فان كريكن، مرجع سابق، ص 27-28.

7) مزالي (محمد صالح) وبينيون (جان): خير الدين رجل الدولة، (بالفرنسية)، الدار التونسية للنشر، 1971، الجزء الأول، مذكرات، ص.ص. 109-110

Mzali (M-S) et Pignon (J) : Khereddine homme d'Etat, MTE 1971, tome 1, mémoires

8) نفس المصدر، ص 111.

9) انظر المراسلات الفرنسية المتعلقة بهذا المشروع في مزالي و بينيون ، مصدر سابق، ص. ص. 110-120.

ثنائيّة السّلطة والمعارضة
في مسرحيّة « ثأر للّه » لعبد الرّحمان الشّرقاوي

إسماعيل بن اصفية / جامعي ،الجزائر

الشّرقاوي المسرحي الملتزم :

ارتبط حضور قضايا المجتمع في المسرح بمدى وعي الاجتماعي والسياسي للكاتب وإدراكه لتلك المشكلات ودرجة الالتزام، وتبعا لطبيعة العلاقة المتمثلة في ذلك الارتباط الوثيق بين المسرح والمجتمع، أو لنقل بين الكاتب المسرحي وهموم مجتمعه، ولم يخرج العديد من كتاب المسرح العربي عن هذا التقليد الذي طبع المسرح العالمي وشكل أحد معالمه، حيث وثّق كتابه صلتهم بمجتمعاتهم، وسعوا إلى التعبير عن قضاياها سواء أكان التناول مباشرا أو عبر أقنعة التاريخ ورموزه وشخصياته، وهو الاتجاه الغالب في حركة التأليف للمسرح الشعري العربي.

ويعتبر الشرقاوي أحد أعمدة الفن والفكر في ثقافتنا العربية الذين تتجلى في كتاباتهم ظاهرة الالتزام بالقضايا المصيرية للأمة وهذا منذ أن صدر ديوانه الأول « من أب مصري إلى الرئيس الأمريكي » (1). الذي كشف فيه عن نزعة محمومة في التعبير عن قضايا المجتمع وانسجام مشاعره مع مشاعر الأمة وقضاياها ورسخ هذا التوجه في بقية كتاباته، ففي سنة 1954 نشر رواية « الأرض » (2)، التي اعتبرها العديد من النقاد من عيون فن الرواية المعاصرة، ولم يخرج فيها عن تلك القضايا التي شغلته منذ فجر حياته الأدبية، تلتها « الفلاح » و« قلوب خالية » « والشوارع الخلفية »، وله إسهامات في المسرح الشعري، باعتباره أول من وظف الشعر الحر في المسرح وذلك في باكورته، بل باكورة المسرح الشعري الملتزم « مأساة جميلة » التي كتبها دفاعا عن الثورة الجزائرية وعن بطلتها الأسطورة الخالدة « جميلة بوحيرد »، ودفاعا عن الحق الفلسطيني والتزاما بالفكر القومي الذي تبناه وظل يدافع عنه قدم مسرحية « وطني عكة »، ومن مسرحياته الشعرية أيضا « الفتى مهران » و« صلاح الدين » و« أحمد عرابي زعيم الفلاحين ».

ويقدم المنحى الفكري لهذه الأعمال صورة عن فكر الشرقاوي الذي ارتبط بقضايا الوطن والتزم جانب المجتمع وجند أدبه للدفاع عن المواقف الإنسانية الصادقة والعادلة .

وتعد مسرحيته « ثأرلله » المشكّلة من جزأين « الحسين ثائرا » و« الحسين شهيدا » أهم هذه المواقف الفكرية (3). التي سعى من خلال رموزها وأقنعتها التاريخية إلى

تصحيح تلك الاختلالات في الحياة السياسية العربية، وعرض فيه إلى ثنائية السلطة / والمعارضة. فإلى جانب مضمونها السياسي المميز فـ « ثأر لله» أضخم مسرحية في تاريخ المسرح الشعري العربي المعاصر صدرت في جزأين عن دار الكتاب العربي في أربعمائة وأربعين صفحة، أثار فيها ومن خلال القناع التاريخي أفكارا عن الفساد السياسي والاجتماعي في المجتمع، ولم يكتف بتقديم صورة عن ذلك الفساد بل اتخذ موقفا من الظلم والاستبداد والانتهازية والشعارات التي ترفع لتخفي المطامع وتضلل الناس، وبين أن التخاذل والتهاون يساعد على القهر ويسهم في ترسيخه واستمراره.

وجاء الجدل طويلا عن نظام الحكم والعدالة والحرية والطبقية والانتهازية والفساد مما جعل الشرقاوي كاتبا سياسيا في المقام الأول يعرض لمشكلات سياسية معاصرة تتعلق ببنية النظام السياسي في الوطن العربي من خلال قناع التاريخ ورموزه، ومن اللمسات الفنية في المسرحية ذلك المزج الجيد بين التاريخ والفكرة في إطار درامي لا يفتقد الايحاء ولا تعوزه الشفافية، فهي تنتمي إلى المسرح الملتزم الذي يستحضر التراث ويضعه موضع التداول، ينفخ فيه روح الحياة ويجعله مادة طيعة قادرة على التعبير عن قضايا العصر ومشكلاته.

حضور التّاريخ في مسرح الشّرقاوي

وتشكل العلاقة بين المسرح والتاريخ العلاقة بين الفن والتاريخ عريقة وقديمة قدم الإنسان نفسه، باعتبار أن الإنسان صانع التاريخ والفن تعبير عن ذلك النشاط وصورة له، فكلاهما يستمد مادته من أوجه نشاطه المختلفة، إنه العصب الذي يدور حوله كل من هذا الفن (المسرح) وذاك العلم (التاريخ)، منه ينطلقان وإليه يعودان، رافقا رحلته وسجّلا تاريخه ودوّنا تراثه.

ورغم ثراء منابع الكتابة الإبداعية وتعدد مصادرها ما بين الأساطير والتاريخ والتراث والحياة بمفهومها الواسع، إلا أن شعراء المسرح العربي اتخذوا التاريخ مصدرا لمعظم مسرحياتهم، فقليلة جدا هي المسرحيات التي لم تستلهم هذا المصدر أو تستظل به، وكأنهم لم يجدوا لفنهم الوحي والإلهام خارج أحداث التاريخ وقضاياه وشخصياته. وهذا أمر طبيعي لأنه يمثل مقومات الأمة واستمرارية تميزها ((إن العودة الفعلية إليه بقصد الاكتشاف أو التعرف ينبغي أن تكون طريقا لتنميته والامتداد في المستقبل بقيم متطورة عنه مستلهمة رؤاه ومستمدة حوافزها من كثير من حقائقه)) (4).

والمميز في علاقة المسرح الشعري بالمجتمع افتقاره إلى المباشرة في التناول والطرح، فالمسرحيات التي استمدت مادتها من واقع الحياة المعاصرة ومشكلاتها قليلة، حيث ظل التناول يتم عبر قنوات التاريخ وأقنعته ورموزه التي اتخذت معادلا موضوعيا لقضايا العصر، لأن الغاية من استحضار التاريخ ليست معالجة أحداثه معالجة فنية، أو تناوله بطريقة أكاديمية، بل اتخاذه وسيلة فنية أو قناعا لطرح المشكلات المعاصرة على المستويين الاجتماعي والسياسي بأسلوب فني غير مباشر، حيث تحول الرمز إلى تقنية فنية ضرورية في المرحلة الراهنة، ذلك أن المسرحية التي تستحضر التاريخ لا تتعقب أحداثه ((تعقبا زمنيا ولا تنظر إليه في تفاصيله وجزئياته وهوامشه، بل تأخذ منه بقدر ما يلقي ضوء على الرؤية الفنية المطروحة، وبقدر ما يفسر الأحداث والشخصيات ويعين على فهمها)) (5)، فالتاريخ لا يراد لذاته بل وظف لأبعاد وغايات أخرى.

ولم يخرج عبد الرحمان الشرقاوي عن هذا التقليد الفني الذي طبع حركة التأليف للمسرح الشعري حيث ارتدى في جميع مسرحياته الأزياء التراثية، فاتجه صوب كهوف التاريخ ومغاوره ونقب في صفحاته آملا في العثور على واقعة تاريخية مثيرة أو شخصية ما تزال تحتفظ بحرارتها الدرامية، وكانت محصلتها سبع مسرحيات شعرية بدأها بمأساة جميلة عام 1961وختمها ب « عرابي زعيم الفلاحين » سنة 1985.

وعلى الرغم من أنه توارى خلف ستائر التاريخ، إلا أنه سعى دوما وفي معظم مسرحياته إلى تجاوز الحدث

التاريخي ليظل على اتصال بهموم الواقع وقضاياه، وتجلى الارتباط بالمجتمع مع نصوصه الأولى، فعرض في مسرحية (الفتى مهران)، ومن خلال القناع التاريخي إلى دور الثائر المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق العدل الاجتماعي لمواطنيه وخطر المساومة في الإجهاز على الثوار، ومع تاريخية الحدث إلا أن المسرحية فسّرت فور صدورها ((تفسيرا مباشرا يقرن بعض جزئياتها ببعض الجزئيات المقابلة لها في الواقع ففهمت حرب "السند" في المسرحية على أنها رمز لحرب جيش مصر في اليمن، وجماعات الفتوى ليست سوى تنظيمات الشيوعيين المصريين الذين اتفقت قياداتهم على حل نفسها والانضمام فرادى إلى الاتحاد الاشتراكي بتنظيماته العلنية وغير العلنية)) (6)، وسبق لمحمود أمين العالم أن ذهب إلى أن المسرحية تسعى إلى علاج بعض مشكلات الواقع من منظور تاريخي: ((إن الفتى مهران ليست مجرد مسرحية تاريخية، وإنما هي مسرحية معاصرة رغم أن موضوعها مستمد من التاريخ، تعرض بالرمز لقضايا اجتماعية وفكرية حية)) (7).

ومعالجة أحداث الحاضر من خلال القناع التاريخي أسلوب من التفكير بالماضي، اعتمده عدد من المؤلفين في المرحلة المعاصرة، قوامه الإثارة والتلميح و التداخل و التقابل عوضا عن التقرير والتوضيح والمباشرة.

((إن الفنان المسرحي يلجا إلى التراث كوسيلة فنية حتى لا يسقط في المباشرة التي تقتل جمالية الإبداع .... وينبغي في هذه الصدد أن يتم التفاعل الفني بين الدلالة التراثية كحقيقة تاريخية للمرموز له وبين الدلالة الفنية المعاصرة كوسيلة فنية ,ولا ينبغي أن تكون العلاقة بين الدلالتين تعسفية)) (8).

وحين يتحول التاريخ إلى قناع فإنه من الخطأ أن يحاسب الكاتب على أنه لم يتقيد بوقائع الحادثة أو تفاصيل الشخصية، لأن غايته التعبير عن تجربة أو فكرة تتصل بالحاضر، ولكنها تتخذ التاريخ وسيلة للتعبير عنها، وتبعا لذلك فهو يستوحي الحادثة استحياء عاما، ثم ينطلق بفكرة في افتراض أحداث وابتكار شخصيات وإضافة وقائع ضمن ذلك الإطار التاريخي العام، ليحمّل هذا التاريخ -الذي استحضره واصطنعه -فكرة أو ليسقط عليه قضية استمدها من واقعه الحياتي، وما أن يزال القناع التاريخي حتى يتراءى لنا الواقع العربي بكل آلامه وجراحاته. ((فالتاريخ هنا ليس تاريخا وكفى بل هو الحاضر من خلال الماضي، وهو الماضي مفسرا بمنطق الحاضر، ومن ثمة تكتسب الأحداث والشخصيات في مثل هذا اللون الدرامي معاني رمزية لا يعجز المتلقي عن ربطها بالواقع ومعطياته)) (9).

ويفترض إعطاء الحادثة التاريخية بعدا معاصرا، أن يتجاوز الكاتب التعامل الحرفي لتلك الواقعة، ويرتبط بها في عضوية تامة ليخلق الترابط والانسجام العضوي بين الواقع والحلم، وحين يتم ذلك يمتد خيط التاريخ ليصل الحاضر عبر أدوات فنية، فتتحقق الملاءمة بين حقيقة الماضي وحرية التخيل.

قناع التّاريخ ومشكلات العصر السّياسيّة :

عرف المسرح العربي خلال فترة الستينيات من القرن الماضي منعرجا هاما تجسد في هجرة نخبة من كتابه نحو التراث بمفهومه الواسع وذلك هربا من الرقابة التي فرضت على الإبداع وحاصرت المبدعين الذين شعر الكثير منهم أن مساحة الحرية تزداد تقلصا يوما بعد آخر، وبدأ بعض الكتاب في تغيير اتجاه أدبهم فبعدما كان تأييدا للثورة وتمجيدا لها تحول إلى النضال من أجل العدالة والحرية الاجتماعية والسياسية ومحاربة الانحراف والمتاجرة بالثورة، ولأنهم لا يستطيعون المجاهرة بمثل هذه القضايا كان الاستنجاد بالتاريخ والتخفي وراء وقائعه وأحداثه.

ضمن هذا الجو العام الذي يميزه التضييق على الحريات جاءت مسرحية "ثأر لله "للشرقاوي التي عرض فيها لبعض مشاكل العصر السياسية مع أنه تفاعل كغيره من مثقفي تلك المرحلة مع المذهب الواقعي وتجاوب مع سيطرة حركة المد الماركسي على الإبداع العربي الذي هيمن على الثقافة العربية لفترة ليست بالقصيرة .

ومن القضايا التي ظلت تؤرّق فكر الشرقاوي وتشغله افتقار معظم الأنظمة العربية إلى الشرعية، وغياب مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة، وما اتصفت به تلك الأنظمة من قهر وقمع وتسلط، أثقلت كاهل المواطن والوطن، وكانت وراء الكثير من نكباتنا ومآسينا بدءًا من نكبة فلسطين عام 1948وضياع القدس ومرورا بالعدوان الثلاثي على مصر وهزيمة 1967 واحتلال بيروت ومذابح صبرة وشاتيلة 1982ووصولا إلى سقوط بغداد، مما عجل بالثورات في عدد من الأقطار العربية التي أطاحت برموز الفساد وخلصت الوطن والمواطن وفتحت آفاقا أخرى للحياة تطبعها الحرية والكرامة.

وللتعبير عن هذا الهم الوطني والقومي الذي ظل يشغله، عاد إلى التاريخ العربي واختار أهم فتراته اضطرابا وصراعا على السلطة، واتخذها معادلا موضوعيا للتعبير عن الواقع، ((وأثبت تاريخ المسرح عبر العصور أن الكتاب الذين يتخذون من التاريخ والتراث مضامين لأعمالهم كانوا في الوقت نفسه يسقطون مفاهيم عصرهم وقيم مجتمعهم من خلال المعالجة الدرامية لهذه المضامين)) (10)، ولاشك في أن اللحظة التاريخية التي اختارها شديدة الحماسة مليئة بالدلالات تربطها بالواقع الحضاري الذي نعيشه وشائج شتى، وذلك إيمانا منه برسالة الكاتب ودور الأدب في التغيير الاجتماعي والسياسي والفكري، وعبر عن هذه الأفكار والقضايا التي تؤرقه في مسرحيته (ثأر لله) التي أدان فيها - ومن خلال الإسقاط التاريخي - الأنظمة غير الشرعية وعزف على وتر في قمة الحساسية السياسية بل هو السياسة عينها، حيث تطرح المسرحية في شقها أو جانبها السياسي شرعية السلطة وطبيعة النظام وموقف الرعية منه، كما تطرح من جهة أخرى طبيعة الأحزاب المعارضة وموقفها من السلطة غير الشرعية، وطبيعة العمل السياسي لإحباط الأنظمة المتسلطة.

ذالك أن يزيد وهو في النص يرمز للسلطة الحاكمة غير الشرعية لم يطرح نفسه لرأي الشعب ولم يجمع عليه عامة الناس، بل اغتصب السلطة اغتصابا، وهو يفتقر إلى الشرعية ((وأي حكم أو نظام يفتقر إلى الشرعية يصعب عليه أن يملك القدرة الضرورية على إدارة الصراع بالدرجة نفسها لأي حكم مستقر لفترة طويلة)) (11).

وتجيب المسرحية على مجموعة من الأسئلة منها : متى تكون المعارضة ضرورة حتمية ؟ ولماذا تنشأ في هذا الوطن وتستمر وتختفي في الآخر ؟ هل مرد ذلك طبيعة النظام السياسي أم طبيعة المعارضة ؟ كيف تتعامل الأنظمة غير الشرعية مع المعارضة ؟ ماهي حدود التعامل وشروطه ؟ وتأتي الإجابة بأن النظام الذي يقوم على البطش والانتهازية والفساد والظلم ومصادرة الرأي الآخر قد أوجد لنفسه بهذه الأسلحة للمعارضة حتميتها من حيث أراد أن يقضي عليها والمعارضة مستمرة إذا استمر الوضع المزري بكرامة الإنسان المهين لإنسانيته.

إن رفض الحسين (رضي الله عنه) مبايعة يزيدا وعدم الاستجابة لنصائح أهل بيته وبعض أتباعه، مرده أنه لا يريد أن يقر نظاما سياسيا غير شرعي، وليرسّخ في الثقافة السياسية فكرة البيعة التي ظلت تسير الدولة، وهي أشبه بالانتخابات في حياتنا المعاصرة، وليؤكد-من خلال ذلك الموقف- أن الخليفة أو الملك أو الحاكم الذي يأخذ البيعة أو الانتخاب من الناس وهم له كارهين أو خائفين أو طامعين ليس بحاكم ولا يجب أن تسلم له قيادة الأمة(12).

من أدوات القهر وصوره :

كشف الشرقاوي عورات مثل هذه الأنظمة المستبدة القائمة على الترهيب والقهر وفي ظلها تتحول الحرية والعدل والديمقراطية وغيرها من المبادئ والقيم الإنسانية إلى وبال على الدولة وخطر يهدد أمنها ويلصق بمعتنقيها التهم ويطعن في كرامته وشرفه ووطنيته ولذا وجب محاربته والتصدي له، يقول مروان بن الحكم أحد أعمدة الدولة الأموية :

إنما الشورى وبال فاستبد

إن ضربا في رقاب الضعفاء

سوف يعطينا ولاء الأقوياء

فابعث الشرطة لتضرب رؤوس الفقراء (13).

ولأن بني أمية مارسوا البطش والجبروت على الكثير من المسلمين لاسيما المعارضين لحكمهم فإن جمعا من هؤلاء الذين كانوا ضحايا لسياستهم هللوا لوفاة معاوية واستبشروا بزوال الظلم والجبروت وبداية عهد جديد :

.سعد : زال الطاغية الأكبر

بشر : سقط الدجال الأكبر

سعيد : هلك الفرعون المتجبر

مات معاوية ياقوم

فالحرية منذ اليوم (14).

ومع أن هذا الموقف صدر عن بعض شخصيات المعارضة إلاّ أنه يشير إلى مراحل الغبن والضيق الذي كان يعاني منه طائفة من أبناء المجتمع خلال فترة حكمه وتطلعوا إلى عهد آخر قوامه الحرية والعدالة.

وحفلت المسرحية بمواقف أخرى تفسّر طبيعة مثل تلك الأنظمة وتعاملها مع خصومها عوانها التهديد والوعيد والمساومة ،حيث لجأ الوليد بن عتبة والي المدينة (السلطة) إلى هذا الأسلوب تجاه الحسين (المعارضة)، حيث استدعاه وطلب منه البيعة وخيره بين اللين والشدة،

ابن الحكم : ما أحلم ما طلب يزيد : إما البيعة أو رأسه

إن راغ الثعلب منك اليوم فما أصعب أن تتلمسه

لا تتركه يخرج حيا حتى يعطينا ما نطلب

الوليد "مخاطبا الحسين" : نحن لا نطلب إلا كلمة

فلتقل بايعت واذهب بسلام الى جموع الفقراء

فلتقلها وانصرف حقنا للدماء (15).

ومن تلك الصور مشهد استشهاد الحسين والتنكيل به وببعض أبناء البيت الشيعي وطائفة من أتباعه، وجميعها إشارة صريحة إلى كيفية تعامل الأنظمة الاستبدادية مع المعارضة والشرفاء من أبناء هذه الأمة، وعلى نحو ما تدخل بنو أمية بين الحسين وأتباعه فأغروهم بالمال ووعدوهم بالمناصب كذلك تفعل بعض الأنظمة الاستبدادية المعاصرة تجاه المعارضة فتشتري ذمم البعض منهم وتشيع روح الانقسام وتخلق حالة من الشك والريبة بين أفرادها.

ومع أن الحياة في تطور مستمر إلا أن صور زبانية هذه الأنظمة لا تكاد تختلف في جوهرها وإن لبست أقنعة جديدة وتكمن في إذلال الإنسان وهدر كرامته، وهو ما عبر عنه بن زياد أحد زبانية هذا الحكم، حيث يكشف في هذا الحوار عن وجه آخر من أوجه القمع :

بن زياد من يدلج في ليل يقتل

فكلكم متهم عندي حتى يبرأ من ذنبه

من ينبش عن سر فيكم يدفن حيا في قبره

من نقب عن خبـــري منكم نقبت الشرطـــة عن قلبه (16).

وعليه فإن ضمانات الديمقراطية لدى هذه الأنظمة غير متاحة ولا تتوافر في مثل هذه الحالات لأن الذي تطلب له البيعة (التزكية) في السلطة يتحكم هو وولاته وزبانيته في كل شيء ويسخر طاقات الأمة لتحقيق ذلك بالترهيب والترغيب.

وأشارت المسرحية إلى لجوء العديد من هذه الأنظمة إلى خلق ما يمكن تسميته بواجهة الديمقراطية الزائفة أو الشكلية، حيث تنشئ أحزابا وتنظيمات موالية لها لتكون ستارا تمارس من ورائه دكتاتوريتها وطغيانها وتضلل به شعوبها وتجمل صورتها الخارجية، على نحو ما يشف عنه الحوار الدائر بين عدد من شخوص المسرحية عقب شيوع موت معاوية بن أبي سفيان حيث عبر سعيد وبشر عن ارتياحهما لهذا النبأ واتهما معاوية بأنه زيف قاعدة الشورى :

أسد : قد كان يشاورنا في الأمر.

بشر : ليستكمل أبهة الحكم

أنتم آفتنا الكبرى

كنتم شكلا للشورى، كان رضاكم يسبقكم

لم تفتح أفواهكم أبدا إلا لتقول : نعم

سعيد : أخالف أحد منكم رأيا لمعاوية ثم نجا ؟

أأنتم من ملّك (17).

ومن صور إدانة المسرحية لمثل هذه الأنظمة أن يزيد (وهو رمز هذه السلطة) لا يظهر إلا في المنظر الخامس وهو المنظر ما قبل الأخير من المسرحية، وهو موقف يمكن أن يفسّر على أن الاهتمام بشؤون الرعية أمر غير ذي أهمية بالنسبة ليزيد ومن هم على شاكلته من الحكام، ونزداد قناعة بهذا التفسير حين نعلم أن المنظر الذي ظهر فيه يزيد رمز السلطة وعنوانها تمثل في لهوه مع جارية في قصره يترجاها ويستعطفها، يطلبها فتعاكسه.

يزيد : سابقيني من جديد يا فتاتي القبرصية

الجارية : لا أنا غاضبة يا سيدي

أنت فضلت علي الفارسيات وسمراوات مصر

يزيد : أنت والله أحب الناس إلي

"متوددا" لا تقولي سيدي

فلتناديني يزيد. . . ! (أشد توددا)

إنما الليلة لك (18).

فأي حاكم هذا الذي يستعطف جارية وينكّل بأكابر القوم ووجهائهم ويسترخص دماء المسلمين ويعيش بعيدا عن مجتمعه في دائرة ضيقة تتشكل من جوار وعدد من العاملين في الدولة وبعض الانتهازيين من أثرياء العرب، مشهد كل ما فيه ينذر بانهيار السلطة وضياع حق الأمة.

وبالمقابل بدت شخصية الحسين أكثر اتزانا واقترابا من الشعب، فألقت بظلالها على بقية الشخصيات، وإن طغت عليها الأخلاق والقيم في معركة غير متجانسة، لأن السياسة فن الممكن لا تعترف بالأخلاق والشرف.

وحرص الشرقاوي على تبيان بعض أوجه المفارقة بين هذين القوتين (السلطة / المعارضة)، ففي مقابل حرص الحسين على دماء المسلمين وأموالهم وسعيه إلى إصلاح أحوال الأمة بالعدل واللين والكلمة الطيبة، كان وجهاء بني أمية ومن سار في فلكهم منغمسين في الملذات يهدرون مالها ويشترون الضمائر ويمارسون القمــع ويروجون الأكاذيب ويشيعون حالة من الخوف واللاّأمن بين الناس :

بن زياد : من يدلج في ليل يقتل

فكلكم متهم عندي حتى يبرأ من ذنبه

من ينبش عن سر فيكم يدفن حيا في قبره

من نقب عن خبري منكم نقبت الشرطة عن قلبه (19).

إن جوهر مأساة الحسين ومن على شاكلته من السياسيين المعاصرين يكمن فيما يسميه أحمد العشري بالبراءة السياسية (20)، فمرد الخلاف بينه وبين يزيد (الطرف الأساسي لثنائية السلطة والمعارضة) أن هذا الأخير يرى كما يرى غيره من سياسيي المرحلة المعاصرة أن المعركة سياسية وجميع الأسلحة فيها متاحة، بينما تقوى الحسين ونقاؤه وإيمانه بشرف الكلمة وجوهر العقيدة والارتباط الوثيق بين السياسة والدين كلها أمور تجعله يرفض المناورات السياسية والحيل والتلوين، ومن هذا المنطلق رفض رأي بن جعفر الذي رأى أن الغاية تبرر الوسيلة، وأشار على الحسين أن ينحني للعاصفة حتى تهدأ، فيبايع يزيدا وحين تهدأ الأوضاع ينقضها، وهو الرأي الذي يرفضه الحسين ويلومه عليه.

ابن جعفر : فلتهادنه قليلا يا ابن عمي فالسياسات حيل،

أنا أدعوك إلى شيء من الحكمة والتريث لتدبير الأمور،

لن قليلا يا أخي لا تنكسر ،

انحن الآن إعصار النذير،

واستقم ما شئت بعده،

هكذا تنجو بنفسك،

هكذا تسلم رأسك،

هكذا تحفظ ما تنهض له،

(فجأة) أعلن البيعة حتى تهدأ الثورة عنك

فإذا استقويت فانقض بيعتّك(21).

ولكن الحسين يأبى المناورة والحيل ويرفض هذه النصيحة التي قدّمها له قريبه والتي توحي بأن ابن جعفر يتعامل مع الحدث تبعا لمعطيات المرحلة وظروف العصر، وبحذق رجل السياسة لا رجل القيم والمبادئ، ولاشك في أن عدم أخذ الحسين بهذا الرأي مرده أنه كإمام لا يفصل بين الدين والسياسة، ولا بين الوسيلة والغاية، فبما أن الهدف شريف فالوسيلة يجب أن تكون شريفة أيضا تتفق مع أصول الدين وجوهره : ((إن الحسين يؤمن بالكلمة الحرة المسؤولة وبأن شرف الله هو الكلمة، ولكن المناورات السياسية لعبة بعيدة كل البعد عن روح الحسين وأخلاقه، فبينما يرى ابن جعفر -رجل السياسة- أن الغاية تبرر الوسيلة، يرى الحسين خلاف ذلك، وهنا تبدو نقطة الضعف القاتلة عند الحسين والمتمثلة في براءته السياسة)) (22).

وصيّة الشّهيد لشرفاء الأمّة :

استطاع الشرقاوي بحس درامي كبير ورؤية فكرية نافذة أن يحوّل التاريخ بشخوصه وأحداثه إلى واقع سياسي معاصر ويعبّر- من خلال القناع التاريخي- عن الحاضر، لاسيما وأن المسرحية صدرت في فترة اشتدت فيها سلطة الفرد وتعاظم التفرد بالسلطة، وهُمّشت غالبية قوى المجتمع بدعاوى مختلفة وفرضت الرقابة على الإبداع وحاصرت العديد من الأقلام.

وأكّد من خلال التضحية النبيلة التي قدمها بطل المسرحية في وجه طغاة العصر ((أن الدماء التي تسيل في سبيل الحق في العصر الحديث-وفي أي عصر-لا تضيع هدرا، وأنه لا بد من قرابين وشهداء يضحون بدمائهم الزكية حتى تظل شجرة الحق نضرة وباقية مهما طوح هجير الظلم والبغي أفنانهما، حتى وإن لم يتسن لأولئك الذين يروونها بدمائهم أن يستظلوا بظلالها. وليرفع هذه التضحية في وجه كل القوى الباغية التي تحاول أن تسحق الإنسان وتدوس على كل قيمة نبيلة، ويرفعها أيضا لأولئك الذين يعيشون في ذل ومسكنة ورعب دائم استبقاء لحياة ذليلة تسحقهم فيها قوى البغي وتهدد إنسانيتهم وكرامتهم وتضرب عليهم الذلة والمسكنة، يرفعها لهم مثلا وضيئا مشرقا يهتدون به، وكلما ادلهمت ظلمات الخطوب وأطبقت دياجي البغي فإن تضحية الحسين وآله تشرق وسط هذه الظلمات تهدي إلى الطريق ،وتقود إلى الخلاص.)) (23).

وفي المشهد الأخير من المسرحية يوصي الحسين أتباعه وكل مدافع -في أي زمان ومكان- عن العدل والحق بضرورة المقاومة والاستبسال ورفض الخنوع، وقد جاءت تلك الوصية في شكل مونولوج طويل جدا لم تعرف المسرحية الشعرية له مثيلا، حيث استغرق ثلاث صفحات وفي أكثر من ثمانين سطرا وختمه بقوله :

الحسين : فلتذكروني إن رأيتم حاكميكم يكذبون،

ويغدرون ويفتكون،

والأقوياء ينافقون،

والقائمون على مصالحكم يهابون القوي

ولا يراعون الضعيف،

والصامدين من الرجال غدوا كأشباه الرجال،

وإذا انحنى الرجل الأبي،

وإذا رأيتم فاضلا منكم يؤاخذ عند حاكمكم بقوله،

وإذا خشيتم أن يقول الحق منكم واحد في صحبته

أو بين أهله، فلتذكروني.

فلتذكروني عند كل هذا، ولتنهضوا باسم الحياة

كي ترفعوا علم الحقيقة والعدالة،

فلتذكروا ثأري العظيم من الطغاة،

وبذلك تنتصر الحياة،

فإذا سكتم بعد ذلك على الخديعة

وارتضى الإنسان ذله

فأنا سأذبح من جديد،

وأظل أقتل من جديد،

سأظل أقتل كلما سكت الغيور وكلما أغفى الصبور،

سأظل أقتل كلما رغمت أنوف في المذلة.

ويظل يحكمكم يزيد ما . . . ويفعل ما يريد

وولاته يستعبدونكم وهم شر العبيد

ويظل يلعنكم وإن طال المدى جرح الشهيد

لأنكم لم تدركوا ثأر الشهيد

فأدركوا ثأر الشهيد (24).

وتعامل مع التاريخ بحاسة المبدع وسعى إلى توظيفه لا ليعيد إلى الذاكرة الجماعية جراحات الماضي وآلامه، بل للتعبير عن بعض مشكلات العصر، وعلّل ذلك بقوله: ((لم أكن أعني بالتاريخ فيها إعادة نشر وقائع مضت، أو إعادة صياغته أو إعادة تفسيره، التاريخ بالنسبة لنا هو واقع اجتماعي مضى، وترك آثاره وبصماته على النفسيات وعلى واقعنا الراهن. . . فما يجري في التاريخ يمكن أن يمتد أيضا إلى المستقبل، وهناك لحظات في التاريخ لها ومضها الخاص، ومن هنا تلمع جاذبيته أمام الكاتب المعاصر، وهذه اللحظات بالذات تشعرك أنك تعبّر عن واقع تعايشه، وأنك تستنبط منه رؤى المستقبل، وتمنحك إحساسا خارقا بالثقة بقدرة الإنسان على أن يهدم واقعه الفاسد ويبنيه من جديد)).

سعى في هذه الثنائية ومن خلال أقنعة التاريخ ورموزه أن يسقط التراث على أخطر القضايا في الواقع العربي المتمثلة في ثنائية السلطة/ المعارضة، فجعل من يزيد رمزا لكل نظام سياسي معاصر لا يقوم على أساس من الاختيار الحر، ومن الحسين رمزا للمعارضة التي تقف في وجه نظام سياسي يفتقد إلى الشرعية، وليؤكد من خلال هذه التضحية النبيلة في وجه طغاة العصر أن إقامة العدل والحق ومحاربة الظلم يتطلب التضحيات الجسام.

ونخلص إلى أن (ثأر لله) عمل يدين الوضع السياسي في الوطن العربي بطريقة فنية تتمثل في إسقاط الماضي على الحاضر، ولاشك في أن المأساة لا تكمن في قتل الحسين أو غيره من الذين يسعون إلى التغيير والإصلاح ويقفون في وجه الفساد والمفسدين ولكن في المجتمع الذي احتضن شهادته وسمح للقتلة بإهدار دمه .

وهناك مطابقة بين التاريخ (الماضي) الذي قال كلمته وبين الحاضر الذي لم يعد تاريخا، بين الواقع السياسي والاجتماعي الذي تفجرت فيه ثورة الحسين وانتهت باستشهاده، وبين الحرية في واقعنا السياسي الذي كان وراء نكباتنا وضعفنا وتشتتنا.

الهوامش والإحالات

1) كانت قصيدته الطويلة « من أب مصري إلى الرئيس ترومان» علامة بارزة على التغيير في دربه الشعري وعد الشرقاوي بفضلها أبرز رواد الاتجاه الواقعي في الشعر المعاصر الذي اعتمد شعر التفعيلة.

2) مثلت رواية «الأرض» بداية تيار أو اتجاه جديد في الرواية العربية يرى القرية رؤية واقعية وإيذانا ببداية التخلص من النظرة الرومانسية والمثالية التي رسخها عدد من كتاب الرواية أمثال هيكل و الحكيم وعبد القدوس.

3) أثارت هذه المسرحية حفيظة شيوخ الأزهر ،حين نشرت على شكل حلقات في مجلة روز اليوسف حيث اعتبرها بعض الأزهريين ديوان هجاء وتطاول على الشخصيات الإسلامية وإثارة للفتن والجراحات، وسعى إلى الحيلولة دون طبعها أوتمثيلها، وحين نشرت أول مرة أجبر الشرقاوي على وضع رأي الأزهر على غلافها.

للتوسع راجع : المسرح الاسلامي ،ص354وما بعدها، وآخر ما طالعتنا به بعض الصحف عن هذا الصراع كان مع نوال السعداوي التي أصدرت نصا عنوانه «الله يقدم استقالته».

4) فاطمة يوسف محمد، المسرح والسلطة، ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1994، ص90

5) محمد فتوح، البطل في المسرح المصري ،مخطوط رسالة ماجستير، معهد الفنون الدرامية ،ص183

6) فاروق عبد القادر ،ازدهار وسقوط المسرح المصري، دار الفكر المعاصر القاهرة، ص 137.

7) محمود أمين العالم، الوجه والقناع في مسرحنا المعاصر، دار الآداب بيروت ص108

8) فاطمة يوسف محمد، المسرح والسلطة، ص90

9) محمد فتوح أحمد، البطل في المسرح المصري، ، ص 157.

10) المرجع السابق

11) محمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، ص9

12)فتوح أحمد، البطل في المسرح المصري، ص 183.

13) عبد الرحمان الشرقاوي، الحسين ثائرا. الحسين شهيدا العصر الحديث للنشر والتوزيع، ص29.

14) المصدر نفسه ص11

15) المصدر نفسه، ص33

16) مصدر نفسه، ص42

17) المصدر نفسه، ص12

18) المصدر نفسه، ص401

19) البطل في المسرح المصري، ص188

20) المصدر السابق، ص98

21) أحمد العشري، البطل في مسرح الستينيات، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ص158

22) علي عشري زائد ،استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي، ص259

23) عبد الرحمان الشرقاوي، الحسين ثائرا. الحسين شهيدا ص439

24) حسن محسن، المؤثرات الغربية في المسرح المصري، ص 477.

رسـائل سياسيّـة مجهولـة للشّيـخ عبد العـزيـز الثعـالبـي

البشير بوقارص / باحث، تونس

يمثل الشيخ محمد عبد العزيز الثعالبي علامة بارزة في تاريخ تونس الحديث. فهو باعث أول حركة وطنية تونسية ورمز من رموز النهضة الفكرية والاجتماعية والسياسية في بلادنا.

عمّر الشيخ الثعالبي الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد (1876م) والنصف الأول من القرن العشرين (1944م)، فشغل بذلك فترة عدت من أخصب مراحل العصر الحديث. وتتأتى تلك الخصوبة بالنسبة إلى البلاد العربية والإسلامية مما شهدته خلالها من مخاض عسير عبرت عنه التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفتها خارطتها في ظل احتدام الصراع بين بقايا إمبراطورية «الرجل المريض» والقوى الناهضة الجديدة في أوروبا تنازعها ثروات ولاياتها وخاصة العربية منها. وقد أنهكها فساد سياسة التتريك وأثقلت كاهلها الديون لفائدة البنوك الأجنبية والضرائب وأربكها غياب سلطة مركزية قادرة على أن توحد شتات الأطراف المتناثرة التي لم يعد يشدها إلى المركز غير رابطة روحية واهية أو مراسم باهته لولاء صوري غير ذي أثر فعلي. استفحل هذا الضعف العام خاصة بعد تولي نابليون بونابرت الحكم وبروز نواياه الاستعمارية التوسعية في ما وراء البحار وتغلغل التسرب المالي الأجنبي ممهدا للحضور العسكري التدريجي بالبلاد العربية والإسلامية. وقد رافق ذلك التسرب الاقتصادي والحضور العسكري غزو ثقافي نفذ عبر المدارس العصرية والصحافة التي روجت لمفاهيم وقيم جديدة مثل الدولة والوطن والحرية والبرلمان والدستور.

فمنذ حملة نابليون على مصر سنة 1798/ 1799، و1830 تاريخ احتلال الجزائر، و1881 تاريخ حلول الحماية بتونس، و1882 تاريخ الاحتلال البريطاني لمصر إلى سنة 1918 تاريخ السيطرة البريطانية الفرنسية الكاملة على المشرق العربي، إلى عام 1924 تاريخ إلغاء الخلافة، نجح الغرب في أن يقضي تدريجيا على الكيان العربي الإسلامي الموحد واستطاع أن يحكم سائر أقطاره حكما مباشرا، وأن يفرض طريقته في الإدارة وفلسفته في التشريع ورؤيته في التربية ونمطه في الاقتصاد، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية، وأن يجعل منها مصدرا للمواد الخام ولإنعاش نسيجه الصناعي المتنامي وسوقا استهلاكية لفائض منتوجاته وممرا استراتيجيا لتجارته.

في ظل تصاعد هذا الصراع العالمي نشأ عبد العزيز الثعالبي. فشهد على المستوى الوطني فرض الحماية

الفرنسية على تونس سنة 1881، وواكب أحداثا كونية جسيمة بدءا بالحرب الأولى (1914 - 1918) وما رافقها كالثورة البلشفية بروسيا سنة 1917 م أو ما ترتب عنها وأعقبها من نتائج. وتعلق بمبادئ الرئيس الأمريكي ولسن الأربعة عشر (14) المعلنة في جانفي 1918م والتي تنص على «حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها». وراهن على انعقاد مؤتمر الصلح سنة 1919م. وتوقع إمكانية فوز كتلة اليسار الفرنسي في الانتخابات التشريعية لسنة 1919م. وعاين تبدد حلم الجامعة الإسلامية وانفراط عقد الخلافة العثمانية. فحاول مع ثلة من رفاقه في الحركة التحريرية استثمار هذه الأحداث وتطوراتها خدمة للقضية الوطنية، إلا أن جميعها أعقبت مرارة وفشلا لم يفلا في عضد هذا الشاب الذي لم يتوقف نشاطه للتعريف بالمسألة التونسية. فتصدر الحركة الوطنية وأسس في مارس 1919م «الحزب الحر التونسي»، وهو أول حزب سياسي حديث قاد نضالات الحركة التحريرية التونسية، فسجن وأبعد. وشهد اثر عودته من مصر إلى تونس، بعد أطول فترة نفي عرفها الثعالبي ودامت من 1923م إلى 1937م، تفاقم الخلاف بين شقي الحركة الوطنية التونسية: اللجنة التنفيذية والديوان السياسي. فاجتهد لإصلاح ذات البين دون جدوى بل كادت مساعيه تؤدي بحياته(1).

تطوّر هذا الخلاف حول طريقة النضال الوطني ومواجهة السياسة الاستعمارية. إلا أن احتداد هذا الخلاف مع الدستوريين الجدد لم يمنع الشيخ الثعالبي من إدراك خطورة المرحلة وتقدير حجم عواقبها المرتقبة على القضية الوطنية. فكان على حس وطني رفيع خاصة بعد أحداث 9 أفريل 1938م وما تلاها من محاكمات لقيادات الحزب الجديد. فرفض تخوينهم وجاهر بأن الواجب الوطني يملي مناصرتهم في محنتهم ولو اقتضى الأمر القيام بحركة فعلية لمساندتهم، ودعا إلى هدنة بين الحزبين وحمّل الإدارة الفرنسية مسؤولية الأحداث.

ولم يكف عن نشاطه السياسي الوطني، ولم يتردد الشيخ الثعالبي، كذلك، رغم مرضه وعجزه اللذين ألزماه بيته بعد أحداث أفريل 1938، أن يتدخل لدى العديد من رؤساء الدول والملوك لوضع حد لحملة الانتقام من الشعب التونسي التي شنها الفرنسيون منتشين بانتصارهم على قوات المحور بقوة الحليفتين أمريكا وانجلترا، ولمقاومة الرغبة في إلحاق تونس بالجزائر مقاطعة فرنسية. فكانت رسائله العديدة حول هذه المسائل وغيرها إلى مختلف الشخصيات السياسية والعسكرية الفاعلة في أحداث تلك المرحلة أمثال الرئيس الأمريكي روزفالت(2) وقيادة جيش الحلفاء بالجزائر وملك بريطانيا وممثلي الدول الديمقراطية الأربعة ورؤساء الدول العربية وملوكها وبعض رؤساء الحكومات العربية. وجاءت مجموعة هذه الرسائل السياسية بدوافع وطنية، كما أسلفنا، خدمة للمسألة التونسية وتأكيدا على مطالبها العادلة. وكان هذا النهج في العمل الوطني عند الثعالبي وليد أحداث سنوات 1940 و41 و42 وما أعقبها من تطورات في مسار الحرب العالمية الثانية التي شكلت منعطفا هاما في دعم الحركة الوطنية حيث اقترنت بدايتها بهزيمة مبكرة لفرنسا ضد ألمانيا في جوان 1940 وتصدع وضعها الداخلي بين دعاة التعاون مع المحور أمثال الماريشال بيتان (petai) وحكومة فيشي (vichy) وأنصار المقاومة مثل الجنرال ديغول . . . مما ساهم بقدر كبير في إضعاف هيبة الدولة الحامية.

ولعبت الدعاية عبر محطات الإرسال الإذاعية أو ما سمي «بحرب الذبذبات» (la guerre des ondes) سواء من جانب قوات الحلفاء أو المحور دورا مهما في ترسيخ فكرة الاستقلال لدى الشعوب المستعمرة. كما ساهمت المناشير المحررة في الغرض باللغة العربية التي كانت تلقيها الطائرات في توفير مناخ سياسي وعسكري جديد لصالح حركة الاستعمار من خلال ما عرف بميثاق الأطلنطي في 12 أوت 1941 (la charte de l'atlantique). كل ذلك حفز الوطنيين ضد الحضور الاستعماري. حاول الثعالبي استثمار هذه المستجدات على وضع الدولة الحامية فكانت هذه الرسائل توجه أحيانا باسم اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري القديم كالتي وجهت إلى الملوك العرب وممثلي الدول الديمقراطية الأربعة ورسالته الأولى إلى

صديقه رئيس الحكومة المصرية مصطفى النحاس باشا (1879 - 1965) (3) وجميعها غير ممضى من الثعالبي رغم أنها كانت تدون وترسل بمشورته وعلمه. وقد توجه أحيانا ممضاة من الشيخ الثعالبي شخصيا مثل رسالته الثانية إلى مصطفى النحاس باشا وقنصلي الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

لقد مثلت المسالة التونسية، إذن، الهم الرئيسي في هذه الرسائل جميعها على اختلافها. وتوزعت شواغل الثعالبي فيها بين بعدين متلازمين في المسالة :

1) بعد وطني داخلي اتجه إلى نقد سياسة الحكومة التونسية والتنبيه إلى ما تقتضيه الإدارة الداخلية للمملكة من إصلاحات خاصة في علاقتها بإدارة الحماية الفرنسية في ضوء منطوق المعاهدتين المبرمتين بين تونس وفرنسا، معاهدة باردو في 12 ماي 1881 والمعاهدة التكميلية المعروفة باتفاقية المرسى في 8 جوان 1883،

وتحذير «القصر قبل الوقوع في ما ستهيئه له السياسة الاستعمارية الماكرة من مزالق»(4).

2) وبعد عربي ودولي كان هدفه مزيد التعريف بالقضية التونسية ومطالب الحركة التحريرية في سعي واضح إلى التأثير على الأطراف الفاعلة في الأحداث أو التي يراهن الثعالبي على أن تضطلع بدور قد يخدم المسالة التونسية.

في ضوء هذين البعدين يمكن تصنيف ست رسائل للشيخ عبد العزيز الثعالبي. وتتأتى أهمية هذه الرسائل من ناحيتين:

- من حيث أن أغلبها ينشر لأول مرة(في حدود علمنا اعتمادا على ما وقع بين أيدينا من دراسات) بعد نشرها في مصادرها الأم (5).

وخاصة من حيث قيمة ما حوته من آراء ومواقف من الأحداث الخطيرة التي كانت تشهدها البلاد التونسية وقد احتدم فيها الخلاف، خاصة بعد أحداث أفريل 1938 بين اللجنة التنفيذية والديوان السياسي.

I - الرسائل ذات البعد الوطني:

من الرسائل المهمة ذات البعد الوطني التي تستدعي الوقوف عندها والتعريف بها وتحليلها رسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى محمد المنصف باي بمناسبة توليه عرش المملكة. وقد وردت هذه الرسالة في مصدرها بعنوان :

«تقرير المرحوم الزعيم عبد العزيز الثعالبي » مؤرخة في شهر جوان (يونيه) من سنة 1942 تاريخ اعتلاء المنصف باي العرش الحسيني بتونس(6).

ولئن سبقنا حمادي الساحلي إلى نشر هذه الرسالة(7) فإننا رأينا من المفيد نشرها ثانية لثلاثة أسباب أساسية:

أولها: أن الرسالة لم تنشر كاملة وقد عمد ناشرها إلى اقتطاع جزء منها(8) نعتقد أنه من أهم ما ورد فيها من آراء ومواقف تخص تحديدا مفهوم السيادة الوطنية من زاوية القانون الدولي، وتحديد صلاحيات الباي وحدود صلاحيات المقيم العام، ومفهوم نظام الحماية والاستعمار اعتمادا على منطوق المعاهدات المنظمة للعلاقة بين الطرفين (الحامي والمحمي). إضافة إلى التصرف المخل بالرسالة بحذف العناوين الفرعية فيها: بين سيادتين، المقصود بالسيادة، علاقة تونس بفرنسا، نقل السلطة التونسية، مكائد الاستعمار، مشاكل كثيرة، الشعب والملك. وقد عمد حمادي الساحلي كذلك إلى إسقاط الملاحظة التي ذيلت بها الرسالة في مصدرها، على أهميتها، وفيها إشارة إلى أن الرسالة منقوصة وقد تعمد أعضاء مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري (القديم) بالقاهرة وعلى رأسهم محي الدين القليبي الاحتفاظ ببعض ما ورد في «تقرير الزعيم» مع الإشارة إلى أن المتحفظ به «أشياء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص من المصلحة أن نحتفظ بها إلى الوقت الذي تفرض علينا الحوادث ذكرها» (9). وفي ذلك ما يؤكد أهمية الرسالة أولا، وخاصة أهمية القيم المحتفظ به. وهو ما يستوجب منا اليوم الحض على الجد في البحث عنه لصلته «بحوادث وأشخاص» رأى الناشرون فائدة في

تغييبه قد تتصل بذواتهم أو بحزبهم أو تقديرا للمصلحة العامة للبلاد والحركة الوطنية، وهي جميعا دواعي قد تكون مشروعة ومبررة في لحظتها. إلا أنها اليوم تستدعي منا كباحثين النبش عنها من جديد والحفر والتنقيب في جميع ما يتاح من الوثائق للظفر بما قد ينير سبيل البحث عن كل ما اتصل بتلك الفترة من تاريخ تونس الحديث وما أحاط بها من ملابسات قد تقود إلى ما قد يكون ذا أثر وذا بال في إنارة بعض مـمّـا لايزال في حاجة إلى تمحيص وتدقيق.

وثانيها: أن الرسالة لم ترفق بتحليل معمق لمضامينها وبيان أهمية مواقف الثعالبي في الصراع بين القوى العظمى، ومن الظاهرة الاستعمارية ذاتها، ومواقف حركة التحرير الوطني التونسية، وتحديدا اللجنة التنفيذية (الحزب القديم) من ذلك الصراع الدولي وموقعها منه. وهو ما يحتم التأكيد على بيان أهمية الظروف التاريخية محليا وعربيا ودوليا من سنة 1940 إلى 1943 التي صدرت فيها الرسالة.

وثالثها: أن هذه الرسالة لم تكن يتيمة لأنها واحدة ضمن سلسلة من الرسائل السياسية التي تتكامل في الكشف عن الرؤية السياسية للثعالبي من خلال محاولاته استثمار مستجدات محلية ودولية عديدة لخدمة المسألة التونسية على مستويين: وطني داخلي، وعربي دولي. فإذا كانت هذه الرسالة موجهة إلى الداخل التونسي (تولية المنصف باي وما حف بها) في العلاقة بين السياسة الداخلية للعائلة الحسينية وإدارة الحماية، فان بقية الرسائل تعمل على التعريف بمطالب الحركة الوطنية التونسية في محاولة للتأثير على الأطراف الفاعلة في الأحداث على الساحتين لهذه الأسباب الثلاثة، ارتأينا إعادة نشر هذه الرسالة متلافين ما أشرنا إليه من نقائص وهنات، آملين أن نشفعها بنشر بقية الرسائل السياسية (5) إلى الأطراف العربية والدولية الفاعلة على الساحتين السياسية والعسكرية أثناء الحرب العالمية الثانية سعيا إلى تقريبها من الباحثين ومساعدتهم على الوصول إليها.

أما مضمون الرسالة (التقرير) فإن الثعالبي يؤكد منذ مطلع الخطاب الأهمية البالغة للدواعي المحفزة على ذلك فيصفها بأنها «مسألة من الأهمية بمكان عظيم» مبرزا ذلك بقوله: «لأنها تتعلق بالوضعية الأساسية لكيان الدولة التونسية»، ثم يفصل القول في هذه «الوضعية» بدءا بتحديدها وهي في نظره «الاعتداء الصريح على سلطة الملك والدولة التونسية» و«قلب وضعية تونس من الحماية إلى الإلحاق واعتبارها مستعمرة».

لقد تعمد الثعالبي من خلال هذا التحديد لمضمون رسالته لفت انتباه الباي إلى مسائل عديدة تخص سياسة الحماية الفرنسية بتونس ووضعية كيان الدولة التونسية في ظلها. ومن أبرز هذه المسائل التي شغلت الثعالبي الجانب القانوني لتحديد صلاحيات العرش الحسيني ومسألة السيادة الوطنية في ظل إدارة الحماية وفق منطوق المعاهدتين باردو 1881م والمرسى 1883م لذلك انطلق من تحديد بعض المفاهيم والمسائل القانونية. فعمد أولا إلى تحليل مفهوم «السيادة الوطنية من وجهة القانون الدولي العام». وحرص الثعالبي من خلال هذه المرجعية القانونية التي استند إليها على تقوية موقفه وتثبيت قانونيته في محاولة لتأكيد شرعية مطلبه وتقديمه على أنه تمسك بتشريع مرجعي تلزم به وتترجمه بنود اتفاقيتي الحماية التي لم تحترمها سياسة فرنسا بل أخلت بشروط التعاقد فيهما الملزمة للطرفين الحامي والمحمي على ما فيهما من مآخذ وإجحاف. وهو ما يصور، اعتمادا على تلك القراءة القانونية، نظام الحماية والسياسة الاستعمارية المتوخاة في تونس على أنهما خرق للتشريعات وانقلاب على المواثيق والقوانين الدولية.

لم يكن هذا المنهج جديدا في كتابات الثعالبي إذ اعتمده منذ بدايات نضاله السياسي في صفوف حركة الشباب التونسي منذ انتمائه إليها سنة 1908م. فقد سبق له أن تذرع في محاججة الإدارة الاستعمارية بالتشريعات والقوانين لتأكيد شرعية مطالبه وإدانة التجاوزات التي كانت تأتيها السياسة الفرنسية في مستعمراتها عامة والاحتجاج على سياسة التعسف والانتقام التي كانت تعتمدها في معاملة التونسيين خاصة. وتمسك بتشريع تاريخي مرجعي

من واقع التجربة السياسية الحديثة لبلاده وتحديدا التجربة البرلمانية التي أسسها وحققها نصا عهد الأمان الصادر في جانفي 1857م ودستور 29 جانفي 1861م (10) بغاية تقديم الدور الاستعماري على أنه إجهاض لتلك التجربة البرلمانية الطلائعية في الضفة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط، واغتصاب للدستور، وشل لنظام نيابي لإحلال حكم استعماري استبدادي. يقول: «منذ نيف وخمسين سنة قامت الحكومة التونسية بسن نظام خول للأمة حق الاشتراك معها في إدارة بعض الشؤون العمومية وتقرير سير الأعمال. وقد أوجد هذا النظام في الأمة ثلاث هيئات وهي السلطة البلدية (المشيخة) والمجالس المحلية وشورى الأمة. وكان تشكيل هذه الهيئات بواسطة الانتخاب العام . . . وكانت لهذه الهيئات حقوق ذاتية مكتسبة بإزاء سلطة الباي ووزرائه . . . ولما ألغي مجلس شورى الأمة اثر قيام ثورة 1864 (11). . . بقي الانتخاب جاريا. . . إلى أن جاء دور الاحتلال الفرنسي فقرر إلغاء قاعدة الانتخاب من نظامات الحكومة ليحصر بذلك السلطة في يد الدولة وحدها. . . وجعل تعيين المشايخ وأعضاء المجالس موكولا لانتداب الإدارة العليا. ففقدت بذلك الأمة التونسية الشطر الأكبر من سلطتها الذاتية. . . واستأثرت الحكومة (الفرنسية) بكل شيء» (12).

وقد ترسخ هذا المنهج السياسي في نضال الشيخ عبد العزيز الثعالبي لاحقا في كتابه «تونس الشهيدة» سنة 1920م وقد جاء فيه : «إن دستور 1861 كان ساري المفعول عند انتصاب الحماية ولكن الظروف قد تغيرت. فان ما كانت تطالب به الدول العظمى بما فيها فرنسا في فيفري 1864 باعتباره منفعة ضرورية لنمو الشعب التونسي أصبح بالنسبة إلى فرنسا في سنة 1881 عائقا لتطور البلاد التونسية السياسي. وبإشارة عنيفة منها ألغت ذلك المجلس وحل المقيم العام محله»(13).

لقد ترسخ هذا المنهج في فكر الثعالبي وطريقة عمله السياسي عبر صراع طويل ومرير ضد الاستعمار. ثم إن تجربته النضالية في قيادة الحركة التحريرية في تونس وخارجها سواء في فرنسا أو في المشرق (تركيا ومصر والعراق) وجهوده من أجل التعريف بالمسالة التونسية كانت كفيلة بان تدفعه إلى ضرورة العمل على إحكام توظيف الأبعاد القانونية في القضية بما يخدمها ويعزز موقف الحركة الوطنية وقيادتها. ولتحقيق هذه الغاية عمل الثعالبي على الإقناع بأن من مطالب الحركة الوطنية الاحتكام إلى التشريعات والمواثيق الدولية. فغادر الايالة يوم 10 جويلية 1919م موفدا من الحزب الحر التونسي إلى باريس للتعريف بالقضية التونسية والدفاع عنها لدى الأوساط السياسية الفرنسية. ونشط لتمتين علاقاته باليسار الفرنسي تحديدا مراهنا على علاقاته القديمة وصداقاته بزعماء الاشتراكيين الراديكاليين الفرنسيين بتونس منذ 1892م(14) وما تلاها من سنوات وأحداث(15) مؤملا انتصار اليسار في الانتخابات التشريعية الفرنسية لسنة 1919 في ظل تصاعد المد الاشتراكي خاصة في فرنسا اثر انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة 1917م. وعمل الثعالبي كذلك في نفس الإطار على أن يستفيد في مهمته من انعقاد مؤتمر الصلح بفرساي. فاتصل بالوفود المشاركة وعرض عليها المطالب التونسية وتقدم إلى المؤتمر بعريضة باسم «لجنة تحرير تونس والجزائر» تطالب باستقلال شعوب المغرب العربي. ووجه، باسم نفس اللجنة، برقية إلى الرئيس الأمريكي ولسن تطالبه بتطبيق بنوده 14 على بلدان المغرب العربي وتمكينها من استقلالها. ولم يترك الثعالبي مجالا ينفذ منه إلى الرأي العام الفرنسي إلا ولجه. فاتصل بمختلف الشخصيات والرموز الفكرية والمنظمات والجمعيات الحقوقية والبرلمانية واختلط بمختلف التجمعات السياسية و نظم الاجتماعات وكتب في الصحف(16) «وكون صداقات عديدة خاصة مع الزعيم الاشتراكي مارسال قاشان الذي مكنه من عرض القضية على مجلس النواب . . .

وانتسب إلى عدة جمعيات منها «اللجنة الفرنسية الشرقية» و«اللجنة الفرنسية الإسلامية» وأسس «جمعية الطلاب التونسيين». كما أسس بالاشتراك مع شارل جيد «الجمعية الفرنسية التونسية» » (17).

نجح الثعالبي كذلك في أن يوصل كتابه «تونس

الشهيدة، مطالبها» إلى جميع النواب بالبرلمان الفرنسي والشخصيات الحقوقية ومديري أهم الصحف وأبرز رجال الفكر عبر البريد حرصا على توخي المسالك القانونية للمساعدة على تحقيق «مطالب تونس الشرعية العادلة».

لتحليل مفهوم «السيادة الوطنية من وجهة القانون الدولي» انطلق الشيخ الثعالبي في هذه الرسالة مما ورد على لسان الباي في خطاب الولاية من إشارة إلى أن التنصيب يتم باسم فرنسا تأكيدا لسيادة مزدوجة تسلب العرش الحسيني نفوذه وسلطته وتفقد كيان الدولة معاني السيادة وفيه «من الاعتراف الصريح لفرنسا بحق السيادة على القطر التونسي بمشاركة العائلة الحسينية وهو ما يعبر عنه بالسيادة المزدوجة»* .

يرمي الثعالبي من خلال هذا الحرص على إبراز سياسة خرق القوانين وتجاوز التشريعات التي تعتمدها الإدارة الفرنسية في تونس إلى فضح مخاطرها في إلحاح واضح على إخلالها ببنود الاتفاقيات وخاصة بنود معاهدة الحماية التي أمضتها وفق صيغة من التعاقد يفترض أن تتم بمطلق الإرادة الحرة والمسؤولية الكاملة للمتعاقدين دون أن تؤول إلى ما يفقد الأمم المحمية سيادتها مطلقا لأن «جوهر السيادة يبقى لها وحدها»* «و لا يكون للدولة الحامية أي حق، أصالة، في أي جزء من سيادة الدولة المحمية» * بموجب المفهوم الصحيح لنظام الحماية ومقتضيات السيادة الوطنية التي يعرفها الثعالبي بأنها «الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة»*. لذلك يعمد الثعالبي في هذه الرسالة إلى تعريف السيادة والحماية لأن الخلط بينهما وسوء تقدير حدّيهما هو مأتى التجاوزات والخرق الذي ترتكبه فرنسا من جهة، وسر التنازل غير المبرر عن مقومات كيان الدولة ممن توالوا على العرش الحسيني من جهة أخرى.

فإذا كانت السيادة هي «الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة» إلى جانب ركني الأرض والسكان، ومن مظاهرها:

1 - «سن القوانين وإدراجها وهي السلطة التشريعية،

2 - وتطبيق تلك القوانين على الوقائع الجزئية وهي السلطة القضائية،

3 - وتنفيذ العمل بمحتويات تلك القوانين وهي السلطة التنفيذية،

4 - وربط العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية،

5 - وعقد المعاهدات والاتفاقات مع الدول *

وهي مظاهر يمكن أن نجملها في ما يعرف بالسيادة الداخلية والخارجية للدولة، فإن نظام الحماية في منظور الثعالبي «يشبه معاهدات التحالف التي تعقد بين الدول المستقلة»* لأنه «عبارة عن عقد بين طرفين . . . يتولى بموجبه أحد الطرفين، وهو الطرف الأقوى، حماية الطرف الآخر الضعيف من الأخطار التي تتهدده في الداخل والخارج بالوسائل السياسية والعسكرية»* وهو ما يمكّن الدولة الحامية من أن «تتولى أمر التمثيل الدبلوماسي والقنصلي للدولة المحمية»* وذلك امتياز وحق لا تمارسه «إلا نيابة عن الدولة المحمية لا أصالة عن نفسها». *و يذهب الثعالبي في تحليله لمفهوم الحماية إلى حد اعتباره نظيرا لما يكون في «علاقات الدول المستقلة في حالة السلم أو الحرب»* مما يجعله في العرف السياسي قريبا مما تألفت عليه الدول حين «تنيب دولة أخرى صديقة لها في تولي تمثيلها لدى بعض الدول بسبب قلة مصالحها لدى تلك الدولة أو غيرها من الأسباب كقطع العلاقات الدبلوماسية»(18).

بهذا التبسيط يتعمد الثعالبي تطويع المفهومين : مفهوم السيادة والحماية، بما يخدم تصوره الخاص لهما خاصة من جهة التطبيق الذي يساوي فيه بين الحامي والمحمي ويقارب بين وضع الحماية ووضع الاستقلال اللذين يبقي كلاهما على سيادة الأمم المحمية وحقوقها بمقتضى القوانين والمعاهدات في منظور الثعالبي. وهو الحد بين نظام الحماية ونظام الاستعمار الذي يعرف الثعالبي في ضوئه الأول (نظام الحماية) بأنه «نظام مرن يذهب من شبه الاستقلال إلى شبه الاستعمار بحسب استعداد الشعب المحمي وقابليته من جهة، وأخلاق الشعب الحامي وعاداته وطبائعه من

جهة أخرى، وبحسب الأحوال الدولية العامة والظروف الخارجية»،* في حين يعرّف الثاني (نظام الاستعمار) بأنه «يفقد الأمم المستعمَرة (بالفتح) سيادتها تماما في الداخل والخارج لفائدة الأمة المستعمِرة (بالكسر)»*. فيصير لهذه الأخيرة «حق السيادة عليها بمقتضى القانون الدولي العام» *في مثل حال الجزائر «الفاقدة لسيادتها تماما» التي تجعل «القوانين الفرنسية نفسها التي يسنها البرلمان الفرنسي هي التي تطبق وجوبا عليها»* مع إمكانية «مراعاة الإمكانيات التطبيقية المحلية»*.

يوظف الثعالبي هذا التمهيد وتحديد المفاهيم والتعريفات في محاولة للإيهام بأن :

1 - نظام الحماية هو أقرب من حقيقته إلى الاستقلال بمقتضى القانون الدولي العام،

2 - والأمة التونسية محتفظة بمقومات سيادتها بمقتضى بنود اتفاقيتي الحماية المبرمتين مع فرنسا (باردو 1881 والمرسى 1863) التي تبقي لها وحدها (الأمة التونسية) جوهر السيادة ولا تمنح فرنسا الدولة الحامية أي حق في أي جزء منها لأننا «لا نجد في أي نص من نصوصهما ما ينتزع كامل سيادة الدولة التونسية أو بعضها ويمنحها لفرنسا»*.

إلا أن الثعالبي وجد في بنود المعاهدتين تأكيدا للسيادة الفرنسية المطلقة بالايالة في ثلاثة مجالات رئيسية هي العسكري والدبلوماسي والمالي(19) وفي واقع الممارسة السياسية والإدارية لنظام الحماية بعض ما ينقض المقدمة التي أقام عليها رؤيته والمفهوم الذي خلص إليه نتيجة نظام الحماية والحد بينه وبين الاستقلال من جهة والاستعمار من جهة أخرى. فاجتهد للتقليل من أهمية بعض البنود وتطبيقاتها في نزعة تبريرية واهية كثيرا ما أعوزتها الحجة وأعياها الدليل. فاعتبر أن «مسالة التمثيل القنصلي في الخارج»* لم تكن بالأصالة لفرنسا بل كانت «بالنيابة عن الدولة التونسية»* في تشبث واضح بمحاولة الإقناع بأن جوهر السيادة باق مكتملا غير منقوص للدولة المحمية.

أما «بعض التقييدات لسيادة جلالة الملك»* التي تطال المسائل الخارجية مثل «عدم الاقتراض من الخارج وعدم عقد معاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا»*، أو المسائل الداخلية مثل «ما جاء في الفصل الأول من اتفاقية المرسى الذي بمقتضاه «التزم سمو الباي بإجراء الإصلاحات الإدارية والمالية والعدلية التي ترى فرنسا فائدة في إجرائها»»* فان جهود الثعالبي انصبت على محاولة تصحيح الفهم السائد خطأ لجوهر هذا النص الداعم لها والذي ركنت إليه فرنسا «سندا دائما في تعدياتها ومباشرة ما هو من خصائص الحكومة التونسية»* مدعيا أن صيغته لا تسلب الملك إرادته والحكومة التونسية سيادتها وحقها في تقدير «الإصلاحات الإدارية والمالية والعدلية» وإجرائها، ولا تمنح فرنسا غير «حق إسداء النصيحة والإشارة والمراقبة والإشراف» وهو ما يبقي للملك والحكومة التونسية، في منظور الثعالبي، حق ممارسة السلطة الفعلية ومباشرة إدارة شؤون المملكة خارج دائرة الوصاية الفرنسية. أما مسالة «عدم الاقتراض من الخارج وعدم المعاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا»* فان الثعالبي لاذ بالصمت حيالها وفضل عدم الخوض فيها مكتفيا بإدراجها ضمن «بعض التقييدات» التي تبدو، حسب هذه الطريقة في العرض، غير ذات بال أو أهمية خاصة رغم خطورتها لأنها تمس جوهر السيادة الوطنية وتعبر عن انقلاب تام في علاقات الدولتين وتحول عميق وخطير من نظام الحماية إلى نظام الاستعمار. إلا أن معاهدة باردو، وإن بدت نموذجا بارزا لتجربة استعمارية مستحدثة تراعي الظرفية السياسية الداخلية والدولية(20) وتتفادى تبعات الإلحاق والحكم المباشر، وان اقتصرت مظاهر الحماية في البداية على محو السيادة الخارجية التونسية بتعيين القنصل الفرنسي تيودور روسطان (Théodore Roustan) في 8 جوان 1881 مقيما عاما ووزيرا لخارجية الباي الذي احتفظ بسلطة شكلية تكفل انقياد الأهالي وتدفع إلى قبول السيطرة الفرنسية دون مقاومة، وإن بقيت هذه المعاهدة سندا مرجعيا للوجود الفرنسي بتونس، فإن بعض فصولها سقط بحكم الممارسة التي سمحت بها صياغة المعاهدة التي كانت في شكل مبادئ عامة قابلة للتأويل. وكأننا بالثعالبي قد انتبه إلى دقة المسالة وخطورة هذه الممارسة فتذرع بمفارقة صارخة، لم يفته أن يدركها، بين روح

تلك النصوص من جهة وتطبيقاتها التي تمارسها إدارة الحماية الفرنسية في الواقع من جهة أخرى وفيها الكثير من التجاوزات التي «تسلب السلطة من الحكومة». ويعود ذلك، في الحقيقة، إلى أن الإقامة العامة كانت تمارس عملها دون مرجعية قانونية دقيقة وواضحة. ومرد ذلك أن فرنسا كانت تنظر إلى الحماية على أنها عقد يفوض لها ممارسة عدد من الاختصاصات تتعلق بالسيادة الداخلية والتمثيل الخارجي دون رقيب. وهي صلاحيات كانت تستمدها فرنسا من النصوص المنظمة للحماية من جهة، وخاصة من تأويلها عند التنفيذ من جهة أخرى. وهو ما جعل التعامل السياسي بين أطراف السلطة الفرنسية والتونسية يستند بدرجة أساسية إلى الممارسة والعرف أكثر من استناده إلى الأحكام المدونة. وذلك ما عبر عنه الشيخ الثعالبي بقوله في رسالة: «إن فرنسا لم تسلب الحكومة التونسية نفوذها إلا بتأثير القوة لا بمقتضى الحقوق الدولية والقانون»* وبسببها انقلبت وظيفة السفارة الفرنسية من مجرد مركز للتمثيل الفرنسي «يسهر على إجراء العمل بنصوص المعاهدة وتنفيذها»* إلى المباشرة الفعلية لإدارة المملكة التونسية بعد اغتصاب حق تشريع القوانين من الباي الذي لم يحتفظ بغير «إجراء شكلي هو ختمها»*. وهو ما أفقده، تبعا لذلك وظيفة إدراج القوانين وإكسابها «قوة القانون المعمول به»* التي هي من أبرز «وظائف رئيس الدولة ومن أهم مظاهر السيادة»* لأنها من لوازم سلطته التشريعية أيا كانت طبيعة النظام السياسي المعتمد جمهوريا أو ملكيا دستوريا أو مطلقا. وقد تحول هذا الامتياز إلى المقيم العام الذي أصبح من صلاحياته إدراج القوانين والمصادقة عليها. ومن مظاهر اغتصاب السلطة والاعتداء الفعلي على حقوق الدولة التونسية تعمد الإدارة الفرنسية «ضم إدارة الأمن العام إلى السفارة العامة ... وجعلها إدارة فرنسية... ومد شبكة عظيمة من الجندرمة الفرنسية... وإعطائها نفوذا مطلقا»*. وهي جميعها مظاهر للتدخل الفرنسي الصريح في الشؤون الداخلية التونسية سمحت بها، إلى جانب غياب المرجعية القانونية الواضحة كما أسلفنا، عديد الترتيبات السرية التي أعقبت معاهدة باردو وأهمها اتفاقية 6 جويلية 1882 م التي فوض بمقتضاها محمد الصادق باي للمقيم العام الفرنسي حق التصرف في موارد الدولة وخول له حق تحوير النظام الجبائي وتحديد قاعدته، واتفاقية 30 أكتوبر 1882 التي أكدت سابقتها ونصت على ضرورة تسديد الديون التونسية دون تدخل الخزينة الفرنسية. ثم جاءت اتفاقية المرسى في 8 جوان 1883 لتتوج تلك الترتيبات السرية وتوسع قاعدة النفوذ الفرنسي في الإيالة التونسية. فبمقتضاها خرجت السلطة الحقيقية بصورة فعلية من أيدي التونسيين الذين أضحوا وكلاء لدى الإدارة الاستعمارية يديرون المرافق الموكولة لهم وفق الأهداف التي ترسمها فرنسا التي احتكرت ثلاث مهام محورية وهي : الوظيفة الأمنية ، والتمثيل الدبلوماسي الخارجي، وحق الرقابة على الإدارة المحلية. وهي مهام اقتضت تركيز عدد من الأجهزة الإدارية والأمنية الخصوصية كالجيش والجندرمة والبحرية العسكرية والمحاكم والخزينة العامة التي أصبحت جميعا راجعة بالنظر إلى السيادة الفرنسية. فتراجع، تبعا لذلك، دور السلطة التقليدية التونسية كأداة تسيير وتأطير وبادر المقيم العام بإعادة هيكلتها وتحويل اختصاصاتها إما إلى الإقامة العامة أو إلى الأجهزة الفرنسية. ومن أبرز الإجراءات في هذا المجال نقل المقرات الإدارية والوزارية من باردو إلى تونس، وحذف ثلاث وزارات هي الخارجية والحربية التي أسندت مهامها للمقيم العام وإلى قائد جيش الاحتلال، والبحرية التي كانت وزارة شرفية. ولم يبق في حكومة الباي إلا الوزير الأكبر ووزير القلم(21).

وبهذه الممارسة الإدارية والسياسية لم تبق وظيفة نظام الحماية «السهر على إجراء العمل بنصوص المعاهدة وتنفيذها» كما يقول الثعالبي حتى يقتصر على إصدار الأوامر ومراقبة الأعوان الإداريين التونسيين دون تحمل مسؤولية سياستهم أمام الأهالي وهو ما يسميه الثعالبي في رسالته ب «حق الإشارة والمراقبة والإشراف»* بل تحول «من نظام الحماية إلى نظام الاستعمار» لأنّ ممارسات الجانب الفرنسي أدت إلى التخلي تدريجيا عن نظام المراقبة وإلى التدخل المباشر في شؤون الإدارة التقليدية وتقويض صلاحياتها. وهو ما خول للمقيم العام ممارسة جل

صلاحيات الباي والإمساك بجميع خيوط السلطة باعتباره مؤتمنا على سلط الجمهورية الفرنسية في تونس. وقد بوأه قانون 10 نوفمبر 1884 م المكانة الأولى في السلم السياسي وخصه بقبول جميع الأوامر والقوانين التي يصدرها الباي أو رفضها. كما منحه قانون 23 جوان 1885 م حق تسيير دواليب الدولة التونسية بعد أن أضيفت إلى مهامه قيادة جيش البر والبحر وأصبحت للمقيم العام كذلك سلطات تنفيذية واسعة من أهمها رئاسة مجلس الوزراء ورؤساء المصالح، وإصدار أوامر الباي وتنفيذها، واحتكار حق التراسل مع الحكومة الفرنسية، وأصبح يترأس بعد ذلك المجلس الكبير. كما كان للمقيم العام حق تنصيب الباي باسم فرنسا وإقالته أو خلعه عند الاقتضاء نيابة عن الحكومة الفرنسية.

يعزى هذا الانقلاب إلى عوامل موضوعية كثيرة إضافة إلى ما ذكرنا (غياب المرجعية القانونية، ومفعول الترتيبات السرية) أهمها :

1 - رضوخ الإدارة المحلية بالكامل للضغوط الفرنسية بسبب عدم تكافؤ العلاقات بين الجانبين وضعف كفاءة الإدارة التقليدية وغياب شخصيات سياسية محنكة داخل البيت الحسيني.

2 - واستقدام موظفين فرنسيين عملوا بالجزائر حيث مارسوا نظام الإدارة المباشرة. وبذلك ساهم ضعف البايات وانقيادهم وتخليهم عن صلاحياتهم في إضفاء الشرعية على التجاوزات الاستعمارية وحوّل الحماية إلى حكم مباشر آلت في ظله خطة المقيم العام إلى مؤسسة تمارس الحكم بصورة شبه منفردة لا تحدّ من صلاحياتها إلا رقابة وزارة الخارجية الفرنسية .

وفق هذه الرؤية في المسألة برهن الثعالبي على أنّه يعي جيدا أن هذا الانقلاب الخطير من «السهر على إجراء العمل بنصوص المعاهدة وتنفيذها» إلى نظام حكم مباشر يخرق تلك النصوص ويتجاوزها لم تكن تبرره أحكام مدونة بقدر ما شجعت عليه ممارسة وعرف في ظل سلطة تقليدية تونسية لم تكن قادرة على المواجهة المباشرة مع الفرنسيين بل كانت تتجنبها لأن جلوس الملوك الحسينيين على العرش كان وسيلة لهم ولمقربيهم لا سيما أبناءهم لجمع ثروات طائلة أو تثبيت امتيازاتهم وضمان تداولهم على العرش وتوارثه داخل البيت الحسيني. وقد مثل ذلك عاملا مفيدا للاستعمار الذي أحكم قبضته على البلاط بسبب عاملين مهمين هما :

1 - سوء الأحوال المالية لجميع أفراد البيت الحسيني،

2 - والصراع داخل العائلة المالكة والانقسامات التي كانت تشقها رغبة في الفوز بالعرش. وهما عاملان كانا مدخلا مناسبا للسيطرة على البلاط وتوجيهه وفق مشيئة المقيم العام. وقد وصل الأمر إلى تعيين موظف فرنسي سنة 1902 للإشراف على الإدارة المالية للبلاط. إلا أنه من المهم أن نذكّر بأن الموقف الذي أظهره المنصف باي شكل استثناء في هذه العلاقة مع السفارة الفرنسية. وهو ما نلمسه في رسالة الثعالبي إليه حين ذهب إلى تفسير ذلك الانقلاب ببعض المواقف التي وافقت الأطماع الفرنسية وشجعتها. ومن أبرزها:

- «موقف بعض الأحزاب التونسية التي سلمت لفرنسا بهذا الحق وأقرّت المقيم العام على صنيعه» * وتبدو الإشارة واضحة بهذا الاتهام إلى بعض الأحزاب التونسية صنيعة الإقامة العامة في تونس منذ عهد لوسيان سان (22) في إشارة إلى مواقفها من بعض الأحداث الوطنية التي مثلت تآمرا على القضية الوطنية ومطالب الحركة الدستورية وخاصة مطلبي البرلمان والحكومة المسؤولة أمامه اللذين أعلنهما الحزب الدستوري التونسي منذ تأسيسه. وقد راهن لوسيان سان منذ البداية على دعم المجموعة المعتدلة من أنصار الحزب التي أعلنت تخليها عن مطالب الحركة الوطنية ووصمتها بالمفرطة والمبالغ فيها وقادت حملة عنيفة ضد قيادة الحزب في شخص الثعالبي وأحمد الصافي. وكان على رأس هذا التيار حسن قلاتي ومحمد نعمان اللذان أسسا ، بإشارة من المقيم العام ومباركته، الحزب الإصلاحي في 16 أفريل 1921 برئاسة قلاتي الذي أصدر جريدة «البرهان» (1921) الأسبوعية الناطقة باسم الحزب. وقد انظم إليهم

آخرون مثل الشاذلي القسطلي ومحمد محسن ومحمد بورقيبة وأبو بكر الخلصي ومصطفى صفر ... وقد كشف سان عن مقاصد سياسته هذه فقال : «من المؤمل أن يوطد الحزب الإصلاحي المعتدل نشاطه ويعادل تأثير الوطنيين المتطرفين الذين لن يمكنهم أن يدعوا كما يفعلون اليوم أنهم يمثلون دون غيرهم كل طموحات مواطنيهم وان يعتبوا أنفسهم ألسنة الحال المأذونين للرأي العام التونسي»(23). وبذلك حرم الحزب من خدمات العديد من رموزه ورجال دعايته خاصة من الصحافيين فضلا عن الضائقة المالية التي كان يعيشها وتعرض قياداته إلى حملة تشهير واسعة وعنيفة صورتهم على أنهم «مجانين ومجرمون في الأحزاب المتطرفة... وأن رجالا من أمثال الصافي والثعالبي يحركون الحلم الأحمق بمملكة عربية سترمي بفرنسا في البحر»(24).

وموقف الملك محمد المنصف باي وهو «صاحب الحق الأصلي في السيادة»* وقد عمد «إلى الاعتراف علانية وبعبارة صريحة لا تقبل التأويل في خطاب العرش الرسمي يوم تنصيبه بأن فرنسا مشاركة في السيادة على القطر التونسي»*. إلا أن الشيخ الثعالبي، وإن حمّل الملك مسؤولية هذا التهاون «بحقوقه في السلطة ومستقبل الشعب التونسي»*، فإنه لم يخف نزعته التبريرية الواضحة لموقفه في تعاطف واضح معه رغم إقراره الصريح بخطورة الأمر وفداحة الخطأ الذي ارتكبه المنصف باي في خطاب العرش الرسمي بتنازله باسم الدولة التونسية عن «سند وحيد»* هو كل ما بقي لها، وهو ما أسماه الثعالبي «القوة الأدبية»* التي تتأتى لها من وضعها القانوني وفق منطوق معاهدة الحماية ومن صفتها بأنها «صاحبة حق»*. وقد فرّط الباي في هذا الحق منذ اللحظة التي قبل فيها مبدأ المشاركة الذي يقضي أن تكون «سيادة فرنسا والعائلة الحسينية سائدتين باتفاق كامل على القطر التونسي»* بكل ما تستوجبه من تسليم لما تدعيه الإدارة الاستعمارية وما يوفره لها هذا الاعتراف من مبررات قانونية لجميع اعتداءاتها تحت مظلة «السيادة المزدوجة» التي تؤهلها للتمتع بحقها في «أن تمارس جميع ما هو من اختصاصات الحكومة التونسية»* وهو ما يفقد هذه الأخيرة «السند الوحيد للمطالبة بحقوقها»* ويبطل «أي وجه قانوني للاعتراض»* على تعديلات الإدارة الفرنسية .

ولكن رغم تقدير الثعالبي لحجم هذا الخطأ السياسي فإنه لم يتردد في تبرئة الملك من أية مسؤولية قد تترتب على هذا الموقف بل ذهب إلى حد اعتباره ضحية الدسائس والمؤامرات التي حيكت للإيقاع به في أمر «لا يد له» فيه في إشارة صريحة إلى الشلل الذي أصاب الجهاز السياسي التقليدي التونسي المنجرّ عن اختلال وظائف الآلة الحكومية «بانكماش ملوكنا وتخليهم عن كل مهامهم لصالح الوزراء»* «و تخاذل وزرائنا وإيثارهم مصالحهم الخاصة على مصلحة الدولة»* وهو ما يترجمه خاصة :

موقف الوزير الأكبر الذي يحمّله الثعالبي مسؤولية نقل عبارة «السيادة الفرنسية» في خطاب المقيم العام إلى خطاب الملك وهو «الذي يعلم، عادة، نص خطاب العرش قبل إلقائه»* إلا أنه تعمد، رغم ذلك، ملازمة الصمت بما يعفي الإدارة الفرنسية من حرج المسؤولية عن كل ما يبدو منافيا لوضعية الحماية خاصة أمام «لجنة الهدنة» وهي لجنة فرنسية لم تكن تعترف لفرنسا بما تدعيه من الحقوق المنافية لوضعية الحماية، ويلقي بالمسؤولة كاملة على عاتق الباي ويجعل للعبارة، بالتالي، قوة العقد والالتزام بورودها في خطاب العرش الرسمي وهو ما دعا الثعالبي إلى أن يحمّله القسط الأكبر من المسؤولية عمّا أسماه «الدسيسة والمؤامرة التي حيكت لوضع الباي أمام الأمر الواقع»* في حين أنه مطالب بمقتضى واجب الأمانة وموقع المسؤولية «بأن يعلم مولاه بذلك وينبّهه لما حدث»*. وفي هذا الموقف كما أسلفنا، تبرئة لمحمد المنصف باي الذي طالما أشاد الثعالبي بوطنيته وأثنى على إخلاصه وصدقه.

وبناء على تلك الرؤية في تقدير المسؤولية يذهب الشيخ الثعالبي إلى حد المطالبة بإصلاح سياسي يراه ضروريا. وهو إصلاح يجب أن يطال، في نظر الثعالبي، الوزير الأكبر وحاشيته. فيقترح «أن يبعد رجال العهد الماضي عن دوائر الحكومة ويحل محلهم رجال العهد

الجديد»*. ثم يبرر الثعالبي هذا التغيير في تركيبة الحكومة التونسية أوّلا بسيرة الملك محمد المنصف باي وشعوره الوطني الصادق وتقديره الدقيق لمسؤوليات الحكم. وهي جميعا مواصفات تناقض «العهد الماضي المظلم الذي كان جاثما على صدر هذا الشعب المسكين كالكابوس الرهيب»* في إشارة صريحة إلى فترتي الحكم اللتين تلتا عهد محمد الناصر باي (1855-1922) الذي حكم بين 1906-1922م (وسبقتا عهد نجله محمد المنصف) وكان على علاقة طيبة ومتينة مع الحزب الحر الدستوري وسندا للحركة الوطنية إلى درجة أنه هدد بالتنازل عن عرشه إثر أزمة 5 أفريل 1922 التي كانت بسبب الافتراء عليه من حوار حول الحركة الوطنية أجراه معه مراسل جريدة لي بيتي جورنال واشترط للرجوع عن قراره أن تستجيب الحكومة الفرنسية لمطالب الشعب التونسي ويعي مطالب الوطنيين المتمثلة في الاستقلال الذاتي ودستور تونسي، ومجلس نيابي مما اضطر رئيس الوزراء الفرنسي م. بوانكاري إلى الوعد بتحقيق هذه المطالب بعد زيارة الرئيس الفرنسي م. ميليران إلى تونس. إلا أن تلك الوعود تبخرت بعد الزيارة وتم استبدالها بمشروع إصلاحات جويلية 1922 التي رفضها محمد الناصر باي والحركة الوطنية. أما فترة الحكم الأولى التي نعتها الثعالبي بالمظلمة فهي ولا شك عهد محمد الحبيب باي (1858 - 1929) الذي تولى الحكم بين 1922 - 1929م مباشرة بعد وفاة محمد الناصر باي في 10 جويلية 1922. وكانت أولى دلائل الطاعة والولاء التي قدمها للوسان سان تبني إصلاحات جويلية الوهمية والدفاع عنها. كما أدار ظهره للحركة الوطنية وكان أداة طيعة في يد المقيم العام لشق صفوف الحركة الوطنية ونصيرا له لدفع أبرز قيادات الحزب وأشدها صلابة الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى الهجرة في 26 جويلية 1923 م رغم الصداقة القديمة التي كانت تربطه بالرجل (25) وكانت الفترة الثانية من ذلك العهد المظلم، كما نعته، مدة حكم أحمد باي بن علي باي (1862-1942) والتي دامت بين 1929 م - 1942م. وهي فترة اقترنت هي الأخرى، كسابقتها بتشديد الخناق على الحركة الوطنية وقياداتها. فكما عرفت الحركة الدستورية في عهد محمد الحبيب أسوأ أحوالها إذ نجحت الإدارة الفرنسية والمقيم العام، كما أسلفنا، في ضرب الحزب وشق صفوفه بتغذية الانقسامات داخله والتشجيع عليها بالترغيب حينا والترهيب أحيانا بالنفي والمحاصرة مما «لا يمكن أن يكون إلا في صالح السياسة الفرنسية»(26) كما يقول لوسيان سان، فإنها لم تكن أفضل حالا في عهد خلفه أحمد باي (27) الذي شهدت الحركة الدستورية في ظله أعمق خلاف وأخطر انشقاق بين جماعة «العمل التونسي» واللجنة التنفيذية والذي سيفرز أثناء مؤتمر قصر هلال في 2 مارس 1934 الديوان السياسي كأول هيكل تنظيمي للحزب الجديد بزعامة ثلة من الوطنين ذوي النزعة الثقافية الجديدة والميولات السياسية المختلفة على رأسهم محمود الماطري والحبيب بورقيبة...

وجد الثعالبي في التقاليد السياسية السائدة في العالم، كذلك، داعيا إضافيا لذلك التغير استجابة لمقتضيات «الانقلابات الحكومية في جميع بلاد الدنيا»* التي تحتم «أن يكون هناك تجانس في الفكرة وثقة متبادلة بين الذين يتولون تسيير جهاز الحكومة»* لأنه متى «انعدم ذلك التجانس أو فقدت هذه الثقة حصل ارتباك واضطراب في الآلة الحكومية»*.

ويبرر الثعالبي دعوته الملحة إلى تغيير الحكومة، كذلك، بالسيرة غير المحمودة «للوزير الأكبر الذي له ماض معروف في الحكومة ومواقف لا تنسى ولا دأب له إلا منفعته الخاصة ومنفعة أهله وذويه ولو خربت البلاد وهلك العباد»* فضلا عن عدم إخلاصه لمخدومه وعلاقاته المشبوهة بإدارة الحماية التي كان يمثل عينها الراصدة لكل ما يدور في القصر الحسيني إذ لم يكن «يكتم أمرا يقع في بلاط مولاه ... عن السفارة»* بل كان «يحرضها على معاكسته والوقوف في وجهه»* رغم ما كان يبديه من مظاهر الطاعة والولاء. وليس أدعى للتغيير من هذه الصورة التي رسمها الثعالبي لبطانة السوء المحيطة بالمنصف باي وعلى رأسها الوزير الأكبر الهادي الإخوة وقد شغل أواخر عهد أحمد باي الثاني وأوائل عهد المنصف باي.

إذا كانت الحرب العالمية الثانية وما رافقها منذ بدايتها

من انهزام فرنسا أمام ألمانيا (جوان 1940) قد مثلت حافزا لتنامي الحركة الوطنية وخاصة اعتماد نهج المقاومة السرية بين 1938 - 1941 (28)، فإن اعتلاء المنصف باي العرش في 19 جوان 1942 كان سندا قويا للحركة الوطنية وسببا إضافيا لانتعاشتها بين 1942-1943 وقد عرف عنه منذ صغره تعاطفه مع الحزب وانتماؤه إليه حتى كان حلقة الوصل بين والده محمد الناصر باي والوطنيين لا سيما إثر تأسيس الحزب بعيد الحرب الأولى. ومثلت الفترة الأولى من ولايته جوان- نوفمبر 1942 بداية التوجه نحو سياسة جديدة في المملكة. فأبعد من بلاطه بعض الأعوان المعروفين بولائهم لنظام الحماية، وألّف بإشراف شقيقه وأمين سرّه الأمير حسين باي مجلسا خاصا لمساعدته على تدبير شؤون الدولة يضم نخبة من المفكرين على رأسهم محمد شنيق رئيس القسم التونسي في المجلس الكبير، ومحمود الماطري الرئيس السابق للحزب الدستوري الجديد، ومحمد العزيز الجلولي الذي عينه على مشيخة مدينة تونس خلفا للجنرال محمد سعد الله المعروف بعلاقاته الوطيدة مع السلط الفرنسية، والصادق الزمرلي الذي كله بإدارة المراسم خلفا للجنرال محمد التركي، ومحمد علي العنابي رئيس جمعية قدماء الصادقية.

ويبدو أن لرسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي أثرا على الباي الجديد الذي أبدى رغبته في القيام بجملة من الإصلاحات تمثلت في تقديم مذكرة إلى رئيس الجمهورية الفرنسية الماريشال بيتان يوم 8 أوت 1942 سلمها رسميا إلى المقيم العام الفرنسي الأميرال استيفا (Esteva) تضّمنت ست عشرة نقطة (16) من أبرز ما جاء فيها تكوين مجلس استشاري تونسي، وفتح المجالس البلدية في وجه نواب الأمة، وتمكين الموظفين التونسيين من الارتقاء إلى جميع المناصب الإدارية والمساواة بينهم وبين الموظفين الفرنسيين، وإقرار إجبارية التعليم الابتدائي، ونشر تعليم اللغة العربية في جميع درجات التعليم، وإطلاق سراح جميع المساجين السياسيين بتونس أو بفرنسا أو الجزائر، وإلغاء الأمر الصادر سنة 1898 الذي يخول للمعمرين الاستحواذ على أراضي الأوقاف الإسلامية...

وفي انتظار الرد على هذه المطالب استقبل المنصف باي يوم 12 أكتوبر 1942 بقصر باردو المقيم العام استيفا الذي قدم إليه وفود المهنئين من كبار الموظفين فلاحظ في استنكار غياب العنصر التونسي. فأجابه المقيم العام بلهجة حادة تتنافى مع الأعراف الدبلوماسية مما اضطر الباي إلى الاحتجاج لدى رئيس الدولة الفرنسية للمطالبة بإعفاء الأميرال استيفا من مهامه لاستحالة التعاون معه وهدد بالتنازل عن العرش إذا لم تستجب الحكومة الفرنسية لطلبه (29) على غرار موقف والده سنة 1922. وقد يكون الأثر الأبرز والمباشر لهذه الرسالة تجاهل المنصف باي السلطة الاستعمارية وإقدامه على تشكيل حكومة وطنية جديدة دون موافقة المقيم العام خلافا لمقتضيات نظام الحماية (30). وتعد هذه الخطوة استجابة لأحد أهم مطلبي الشيخ الثعالبي في رسالته إلى الباي بدافع الاعتقاد القوي «إنه لا يمكن إجراء أي إصلاح أو القيام بأي عمل لفائدة الأمة مادام الوزير الأكبر وسائر من يتمون إلى العهد الماضي باقين في مناصبهم لم يبعدوا إبعادا تاما»*.

لقد شهدت الحياة السياسية، في ظل هذه الحكومة الجديدة، حركية ملحوظة حيث استعاد الحزب الدستوري الجديد نشاطه بقيادة الحبيب ثامر وأصدر جريدة يومية ناطقة باسمه وهي «إفريقيا الفتاة» وتعددت أنشطة الجمعيات الوطنية مثل «الشبيبة الدستورية» و«جمعية الهلال الأحمر» و«جمعيات الكشافة والشباب والرياضة»...

أما خطأ الاعتراف «بالسيادة المزدوجة» على الإيالة التونسية بين العرش الحسيني والإدارة الفرنسية، فإن الثعالبي يعتقد أن تدارك عواقبه الوخيمة ونتائجه البعيدة ممكن شريطة أن:

1 - «يستقر الرأي وتصح العزيمة»* كما قال في إشارة صريحة إلى ضرورة توفر الآلة السياسية الوطنية القادرة على اتخاذ القرار. وليست الدعوة إلى استبدال تركيبة الوزارة الكبرى والإقدام على ذلك فعليا من قبل الباي إلا خطوة نحو هذا التصحيح. إلا أنها غير كافية لعلم الثعالبي أن كل البايات تقريبا، باستثناء بعض المواقف المستقلة كالتي أظهرها المنصف باي أو والده قبل ذلك

محمد الناصر باي سنة 1922، كانوا إما تحت الوصاية أو محل رقابة فرنسية تمنح المقيم العام السلطة الفعلية بالبلاد ولا يحتفظ فيها الباي بغير صورة الملك المتفرغ الذي يقتصر دوره على توقيع الأوامر والقوانين وبعض المظاهر الشكلية للنفوذ كالمراسم الأسبوعية للطابع الذي مثل أحيانا مجالا للمناورة السياسية والمساومة على تحقيق بعض المطالب المادية المعطلة من مخصصات أفراد البيت الحسيني ورواتبهم، أو الحق في أن تضرب السكة باسمه، أو إسناد الأوسمة والألقاب وتوزيع الرتب العسكرية الرفيعة دون استحقاق على المقربين وأفراد الحاشية. والحقيقة أن عوامل أخرى كثيرة كما أسلفنا يسرت استحواذ الفرنسيين على جميع السلطات، منها أن نظام انتقال العرش داخل البيت الحسيني وأسلوب توارثه كان مساعدا على ذلك فقد كان أغلب البايات يصلون إلى سدة الحكم في سن متقدمة بعد انتظار طويل لأن السلطة كانت تنتقل بين أفراد الأسرة من الأكبر إلى الأكبر وهو تقليد أقر منذ بدايات الحكم الحسيني مما حتّم أن يتولى الحكم شيخ طاعن في السن يأمل أن يستفيد من منافع السلطة بهدوء، الأمر الذي جعل كل البايات ينقادون للفرنسيين ويتجنبون المواجهة معهم خوفا على امتيازاتهم.

2 - وأن يحكم استثمار «الظروف الحالية المساعدة على ذلك تمام المساعدة»* في ظل الصراع الدولي المحموم بين «الطرفين المتحاربين» اللذين «يهمهما أن تكون وضعية تونس وضعية حماية لها شخصيتها المستقلة وكيانها الممتاز وحكومتها الوطنية الظاهرة»*، وواقع فرنسا الدولة الحامية وهي «مغلوبة على أمرها منكسرة لا تقدر على الاعتراض والممانعة»* بسبب هزيمتها المبكرة وتصدع وضعها الداخلي كما أسلفنا.

لقد اجتهد الثعالبي في نزعة ميكيافيلية صريحة من أجل أن تستفيد المسألة التونسية والحركة الوطنية من تلك الظروف في ظل الصراعات الدولية في محاورها المختلفة واللعب على تناقضاتها وهو ما وصم مواقفه من ذلك الواقع لا سيما الظاهرة الاستعمارية بشيء من الاضطراب والتذبذب بين الرأي ونقيضه لا يحكمه غير اختلاف الظروف والتطورات محليا ودوليا (31). إلا أن الثعالبي انتهى في الأخير بعد تراكم ثمار تجربة نضالية طويلة وصراع مرير ضد الاستعمار إلى الاقتناع «أن فرنسا لا تنوي تمدين البلاد وإنما ترمي إلى ابتلاع المملكة بصنيع الاستعمار» (32) من منطلق فهمه العميق لخفايا الصراع الدولي وجوهر السياسة الاستعمارية ونوايا المتصارعين أيا كانت المساحيق التي يتجملون بها والشعارات التي يتوارون خلفها. لذلك نراه يقرر جازما أن «النزاع دائر بين المحورين (الحلفاء والمحور) على تقسيم خيرات الأمم رغم أنفها وإرادة التسلط على أقطارها لا على ترجيح مبدإ لتحقيق راحة تلك الأمم والتنفيس عنها كما يدعيه المتهوشون من الجانبين» (33). وهو ما قوى قناعة الشيخ الثعالبي وموقفه من الاستعمار بأنه «شر محض» (34) أيا كانت جنسيته وأنه «لا فائدة لنا نحن معشر الشرقيين في المفاضلة بين المحورين ومنزعهما واحد» (35) طالما «أن الأوروبيين يتقاتلون فيما بينهم لإقامة نظام دولي جديد» (36).

إلا أنه، بسبب هذا الوعي وبمقتضى الموقع القيادي الذي كان يشغله الثعالبي وثراء تجربته النضالية الطويلة في مقارعة الاستعمار في تونس ومصر والأستانة وفرنسا خاصة، برهن عن حكمة سياسية عالية أمكنه بفضلها أن يقدّر حجم العواقب الخطيرة التي قد تلحق القضية الوطنية بسبب أي تصرف أو موقف غير محسوبين. يقول في حوار مع صديقه محمد الحبيب شلبي: «آن الأوان لأن نفكر بعقلنا لا بعواطفنا... لقد انهزمت فرنسا وأصابتها ضربة قاصمة وهذا لصالحنا. ولكن... إن انتصار ألمانيا حليفة إيطاليا التي لم تخف مطامعها في تونس معناه أن تونس ستكون من نصيب إيطاليا عند تصفية تركة فرنسا الاستعمارية. وهذا معناه أن نكون مثل من «هرب من القطرة ووقع تحت الميزاب» كما يقول المثل الشعبي التونسي. ولذا ينبغي أن نفكر بجد في مستقبلنا بعيدا عن العاطفة والانفعال «(37).

وفي محاولة «لتدارك الأمر بحكمة وصواب ودراية

ومهارة» كما جاء في آخر رسالته، سلك الثعالبي نهجا في التعامل مع الوقائع على قدر كبير من المواربة والمخاتلة بغاية الخروج بالحركة الوطنية مما آلت إليه بأوفر المكاسب وأقل الأضرار. فحرص على ألا يكون بعيدا عن الأحداث الوطنية والعالمية، ولم يكف عم نشاطه السياسي واتصالاته خدمة للقضية الوطنية خاصة إثر هزيمة جيوش المحور وخروجها من البلاد في ماي 1943 و ما أعقب ذلك من تطورات (38) وظل يجتمع بأعضاء اللجنة التنفيذية ويعقد المؤتمرات السرية للحزب القديم (39) ويستقبل الزائرين والمبعوثين السياسيين كلقائه مع القنصل الأمريكي بالبلاد التونسية هوكر دوليتل (Hooker A. Doolittle) يوم 8 أكتوبر 1941 «لبسط قضية العرب بتونس وسائر بلدان إفريقيا الشمالية على حكومتي الولايات المتحدة وانقلترا»(40). ومناشدته إقامة نفوذ وصائي جديد بتونس بديلا لنظام الحكم الاستعماري الفرنسي. واستقبل الثعالبي كذلك، في إطار نفس المسعى، سنة 1944 قبل وفاته ببضعة أشهر مبعوث الرئيس الفرنسي الجنرال ديغول وكاتب سره (وهو عسكري برتبة ليوتنان) المكلف بتقديم تقرير عن الحالة العامة بالبلاد التونسية في عهد المقيم العام ماسط (41) وتعهد بأن يسلّمه بنفسه رأسا إلى الجنرال ديغول. إلا أن الزعيم التونسي اكتفى بالجواب مشافهة فشرح الوضع وامتنع عن تقديم تقرير كتابي التزاما بقرار اللجنة التنفيذية للحزب القاضي بعدم توجيه أي خطاب لجهة فرنسية وعدم عرض أي طلب عليها احتجاجا على الاضطهادات وسياسة الانتقام التي سلكتها إدارة الحماية الفرنسية إثر انتصار الحلفاء. و لم تنقطع اتصالاته، كما سيأتي بيانه، بالأطراف الفاعلة في الحرب الدائرة في جزء منها على أرض إفريقية. ولم يتردد الثعالبي في مراسلة العديد من الملوك ورؤساء الدول والحكومات وقيادة جيش الحلفاء بالجزائر «ليؤازروا تونس في محنتها ويعملوا لكف أيدي ظالميها عن المضيّ في الفتك بها والتنكيل» (42).

ولكن الشيخ الثعالبي كان أثناء محاولة «تدارك الأمر» تلك بادي التردد ظاهر الاضطراب في مستوى المواقف والآراء السياسية. وهي حالة عاودته واستبدت به من جديد بعد عودته من مصر إثر نفي دام أربعة عشر عاما من 1923 - 1937 . وهي مرحلة دقيقة على الصعيدين الوطني والعالمي اقتضت أن يواجه الثعالبي خلالها في الوقت نفسه:

سياسة فرنسية ترصد تحركاته ومواقفه وتعد أنفاسه وهو يعلم أن سلطات الحماية لم تسمح له بالعودة لتخلي سبيله وتعفيه من كل رقابة، بل قد تكون جاءت به في هذه الظروف تحديدا (43) عن نية مبيتة لتغذية الصراع الداخلي في صفوف الحركة الدستورية وإذكائه.

- وحركة وطنية تنهشها الانقسامات ويرهقها تنامي الخلافات وقد عمّقها في ذهن الشيخ طول عزلته وغيابه اللذين أفقداه القدرة على الإمساك بها والسيطرة عليها. وقد أعلن ذلك صراحة منذ خطابه الأول بساحة قامبطا بعد عودته حين قال: «أما أنا الذي غاب عن البلاد أربع عشرة سنة فقد بَعُد تأثيري على هذا الشعب» (44).

- وواقع الصراعات الدولية التي اتسعت رقعتها وطالت أرض إفريقية فتداخلت المصالح وتشابكت وتسارعت الأحداث وازدادت تعقيدا بتدخل أطراف جديدة في الحرب (أمريكا).

أربكت كل تلك العوامل الموضوعية والذاتية الشيخ فاختلطت عليه السبل وأعجزه فهم مسار الأحداث وخفايا الصراع فتعذّر عليه أن يجاريه أو يفهمه أو يؤلف بين شتات مكونات واقعه وعناصره مما اضطره، في غياب هيكلة سليمة لبقايا حزبه، إلى الاجتهاد بصفة فردية غير مضمونة النتائج معتقدا أنه بالإمكان التحايل على تناقضات ذلك الواقع واستثمارها. فجاءت تقديراته لتطورات الأحداث وقراءتها مرتجلة إلى حد كبير لا تستند إلى غير مراهنات أثبت التاريخ بطلان جميعها .

ولكن ومهما يكن من أمر هذا التردد، فإن مواقف الرجل ورؤاه كانت على قدر كبير من التبصّر والرويّة لا سيما في نضاله المرير وصراعه الطويل ضد الوافد الأجنبي وقد أفاد من تجربة طويلة أثرتها رحلاته إلى شتى أنحاء الدنيا شرقا وغربا وصلاته التي قامت له

مع زعماء ومفكرين ومستنيرين كثر في مصر والعراق وفلسطين والحجاز والأستانة والهند وباريس. إلا أن تلك الرحلات، وإن أفادته على الصورة التي جلّينا، فإنها كانت ولا شك بعض أسباب فشله وطنيا خاصة بعد عودته إلى تونس سنة 1937 بعد طول غياب افقده القدرة على قراءة الواقع وفهمه بصورة سياسية واقعية تمكنه من مقارعة خصم له (الحبيب بورقيبة) كانت الواقعية والقدرة على المناورة من أقوى أسلحته. وقد أدرك الثعالبي، في نظرنا، ذالك السر حين باح بوقع العزلة عليه لصديقه الحبيب شلبي: «أمّا أنا فلست واجدا منهم (يقصد أبناء وطنه) شيئا بعد أن ألفت غيرهم منذ خمس عشرة سنة»(45) حتى حمله ذلك على التفكير في العودة إلى المشرق وقد فقد تأثيره على هذا الشعب كما يقول معترفا أن « العمل الحقيقي هو الذي قام به هؤلاء الشبان» (46) في إشارة إلى الحبيب بورقيبة ورفاقه من أعضاء الديوان السياسي.

وإذا كانت رسالته هذه إلى المنصف باي وما سننشره لاحقا من رسائله السياسية مما يؤكد دقة معرفة الثعالبي بالواقع الدولي وقضايا الصراع السياسي الذي يتنازع العالم، فان ذلك كان أيضا مما قوّى حجته وجعل فرنسا في حرج كبير. ولم يكن ذلك جديدا في تاريخ نضاله الوطني وقد مثلت مدونته الشهيرة «تونس الشهيدة» منذ 1920 أشد المواقف التي نغّصت على فرنسا راحتها وعجلت بتبلور حياة سياسية حزبية وحركة وطنية مدنية مستنيرة في تونس الحديثة. ولم تكن حملة الاعتقالات والتحقيقات الواسعة التي شنتها الإدارة الفرنسية في باريس وتونس ضد الثعالبي وكتابه وأعضاده في العمل الوطني إلا دليلا على خطورة ما أتاه الرجل وقدرته على الفعل والتأثير والتأطير.

إلا أنه من المفيد أن نؤكد من جديد، قبل الخوض في بقية رسائل الثعالبي ذات البعد العربي والدولي في أعداد قادمة، على أن رسالته هذه إلى المنصف باي تضمنت، على أهميتها وثرائها، أكثر من إشارة صريحة إلى أنها مقتضبة وغير مكتملة وقد تعمد ناشروها إسقاط فقرات منها والاحتفاظ بها. وقد ورد التنصيص على ذلك في موضعين مختلفين من الرسالة متعللين بأن « وقت إذاعتها لم يحن» * مع الإشارة في آخر الرسالة إلى أنهم (الناشرين) بتروا جزءا من « تقرير الزعيم » وتكتموا عليه وعلى » أشياء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص « مبررين ذلك بأنه « من المصلحة أن يحتفظ بها إلى الوقت الذي تفرض الحوادث ذكرها»*.

إن هذا التصرف في الرسالة، وإن حاول ناشروها تبريره، هو دون شك نقيصة مخلّة بقيمة هذه الوثيقة التاريخية خاصة وقد وردت الإشارة صريحة إلى أن الأقسام المغيّبة من النص الأصلي للرسالة مكتملا كما دوّنه الشيخ الثعالبي تتمثل في «فقرات» بكاملها و« أشياء أخرى» تبدو أخبارا وحقائق تتعلق بحوادث أو مواقف لأشخاص وتتصل حتما بما كانت تشهده البلاد في تلك المرحلة (الأربعينات) في ظل حرب كونية كانت بعض أطوارها تدور في الشمال الإفريقي بين قطبيها المحور والحلفاء. ولم يكن ذلك (البتر) مشروعا أيا كانت الدوافع الداعية إليه نظرا لما قد تبوح به تلك الأقسام المبتورة. إضافة إلى أن أهميتها تتأكد كذلك من خلال منزلة الرجل الذي خطها وعلاقته بأحداث تلك الحقبة في بلادنا. فقد كان مواكبا لها ملمّا بتفاصيل الصراع بفضل موقعه القيادي وهو مؤسّس الحزب الحر الدستوري التونسي ورئيس لجنته التنفيذية. وتتضاعف أهمية تلك « الفقرات » و« الأشياء الأخرى » المقتطعة من الخطاب الأصلي كذلك اعتبارا لتتابع سلسلة من الرسائل السياسية في ذات الموضوع: المسألة التونسية.

حفّزنا كل ذلك على الاجتهاد للعثور على تلك الأقسام المحذوفة من هذه الرسالة / الوثيقة في محاولة لتدارك النقص الذي لحقها ولكن دون جدوى. فاكتفينا بنشر ما وصلنا منها رغم النقص مرفقا بمحاولة تحليلية أملا في أن نكشف جزءا من مسيرة شخصية سياسية وطنية ذات أثر جليل في تاريخ بلادنا الحديث، ونضيء جانبا من تاريخ تلك المرحلة التي احتضنتها.

الرسالة الأولى: رسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى محمد المنصف باي(47)

تقرير المرحوم الزعيم عبد العزيز الثعالبي يونيو (جوان) سنة 1942

حضرة الشهم الهمام المرقّع شأنه،

صاحب السموّ الأمير حسين حفظه الله،

يا صاحب السّموّ،

لا أحسب أن ظني في غير محله عندما قصدتكم دون غيركم بهذا الكتاب ذلك أن المسألة التي سأبسطها لكم هي من الأهمية بمكان عظيم لأنها تتعلق بالوضعية الأساسية لكيان الدولة التونسية التي ألقيت مقاليد أمرها اليوم لجدارة أخيكم الهمام جلالة الملك محمد المنصف أطال الله بقاءه وأيد ملكه.

لما علمت أن أخاكم الكريم لا يتعداكم بالنظر ويستشيركم في المهمات، ونعم والله ما صنع، حتى دعته ثقته فيكم أن يختاركم لتولي شؤون البلاط، رأيت أنا وجماعة من رفقائي بعد أن تذاكرنا في الموضوع مليا أن نبسط على أنظاركم هاته المسألة التي أهمتنا كثيرا بل وأهمّت جميع الطبقات المفكرة من الأمة التونسية. كيف لا وهي تتعلق بالاعتداء الصريح على سلطة الملك والدولة التونسية وتتناول بالقلب وضعية تونس من الحماية إلى الإلحاق واعتبارها مستعمرة. وهذه المسألة هي ما ورد في خطاب العرش الذي أجاب به جلالته عن خطاب المقيم العام يوم توليه بباردو من الاعتراف الصريح لفرنسا بحق السيادة على القطر التونسي بمشاركة العائلة الحسينية. وهو ما يعبر عنه بالسيادة المزدوجة الأمر المنافي منافاة تامة لوضعية الحماية والمخالف كليا للقانون الدولي العام. وإليكم نفس العبارة الواردة في خطاب العرش الصادر بجريدة النهضة في عددها 5927 المؤرخ في يوم الأحد السادس من جمادى الثانية سنة 1361 للهجرة الموافق لـ 21 جوان 1942 للميلاد:

« وأريد أيضا أن أسألكم بصفة خاصة التحدث عن عزمي الوطيد على متابعة عمل التعاون الراسخ المخلص لتوطيد الأواصر التي لا تنفصم عراها والتي تربط دائما وأبدا بلدينا وتضمن في المستقبل، مثلما عمل أسلافي، سيادة فرنسا والعائلة الحسينية اللتين ما انفكتا سائدتين باتفاق كامل على القطر التونسي».

بيــن سيادتيــن

أنتم ترون أن العبارة صريحة في الاعتراف لفرنسا بحق السيادة على القطر التونسي مثل العائلة الحسينية سواء بسواء. وهذا أمر عظيم وحدث جديد لم يسبق له مثيل في سائر خطب العرش السابقة. ومن المؤسف حقا أن تقترن توليه هذا الملك الشعبي المحبوب الذي استبشر به الشعب بهذا الحدث الجديد بل بهذه الوصمة الشائنة التي لطخت غرة عهده السعيد بلطخة قبيحة لن تزول إلا إذا عرف كيف يتداركها بحزم وكياسة.

لنقف الآن قليلا لنقدم بين يدي هذه الرسالة دراسة وجيزة عن موضوع السيادة من وجهة القانون الدولي العام كي تتبينوا فداحة الخطب وعظم المصيبة.

إن السيادة هي الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة. وهذه الأركان هي: الأرض والسكان والسلطة الحاكمة أو السيادة. فالسلطة والسيادة هما لفظان لمعنى واحد. والسيادة لها عدة مظاهر أهمها سن القوانين وإدراجها أي جعلها في حيز الوجود. وهذه هي السلطة التشريعية. أما تطبيق تلك القوانين على الوقائع الجزئية فهي السلطة القضائية(48)، ثم تنفيذ العمل بمحتويات تلك القوانين وهذه هي السلطة التنفيذية التي تشمل جميع السلط الإدارية المختلفة. ومن مظاهر السيادة أيضا ربط العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية كتعيين سفراء وقناصل لدى تلك الدول واقتبال سفرائهم وقناصلهم واعتمادهم، وكذلك عقد المعاهدات والاتفاقات مع الدول.

تنقسم الأمم والشعوب بهذا المعنى إلى قسمين: أمم سائدة وأخرى مسودة، وبلغة السياسة أمم مستقلة وأخرى مستعمرة (بالفتح) ذلك أن هذه الأخيرة تفقد سيادتها تماما في الداخل والخارج وتنتقل تلك السيادة للأمة المستعمرة (بالكسر) كمستعمرة الجزائر مثلا الفاقدة لسيادتها تماما وفرنسا هي التي لها، بمقتضى القانون الدولي العام، حق السيادة عليها. وبناء على ذلك فإن القوانين الفرنسية نفسها التي يسنها البرلمان الفرنسي هي التي تطبق وجوبا على الجزائر مع إدخال بعض تعديلات عليها في بعض الصور مراعاة للإمكانيات التطبيقية المحلية.

المقصــود بالسيــادة

توجد أمم أخرى هي بين بين. ليست بالسائدة سيادة تامة. إنها ليست بمسودة وليست بمستقلة وليست بمستعمرة. وتلك هي الأمم المحمية التي لا تفقد سيادتها مطلقا بل إن جوهر السيادة يبقى لها وحدها. ولكن تلك السيادة تقيد تقييدا قويا أو ضعيفا، قليلا أو كثيرا بحسب الظروف والأحوال. والدولة الحامية لا يكون لها أي حق، أصالة، في أي جزء من سيادة الدولة المحمية ذلك أن نظام الحماية هو عبارة عن عقد بين طرفين يفترض أنهما يعقدانه بمطلق إرادتهما الحرة، ويتولى بموجبه أحد الطرفين، وهو الطرف الأقوى، حماية الطرف الآخر الضعيف من الأخطار التي تتهدده في الداخل والخارج بالوسائل العسكرية والسياسية. فهو من هذه الجهة يشبه، إلى حد ما، معاهدات التحالف التي تعقد بين الدول المستقلة. و تتولى الدولة الحامية أمر التمثيل الدبلوماسي والقنصلي للدولة المحمية. يصير قناصل وسفراء الدولة الحامية هم المتولون شؤون رعايا ومصالح الدولة المحمية في الخارج. وهذا الأمر، وإن كان فيه مساس بمظهر مهم من مظاهر السيادة الخارجية التي للدولة المحمية، فإن الدولة الحامية لا تمارس هذا الحق إلا نيابة عن الدولة المحمية لا أصالة عن نفسها ويبقى جوهر السيادة سالما وحقا من حقوق الدولة المحمية وحدها. وهذا الأمر، أمر التخلي عن مباشرة التمثيل الخارجي لدولة أخرى وإنابتها، له نظائر كثيرة في علاقات الدول المستقلة سواء في حالة السلم أو الحرب. فكثيرا ما تنيب إحدى الدول دولة أخرى صديقة لها في تولي تمثيلها لدى بعض الدول بسبب قلة مصالحها لدى تلك الدولة أو غيرها من الأسباب كقطع العلاقات الدبلوماسية. وهاهي ذي قنصلية سويسرا في تونس تتولى تمثيل مصالح دولتي المحور ألمانيا وايطاليا. وكذلك تتولى قنصلية أمريكا

تمثيل مصالح انقلترا وذلك بالنيابة. ولا يعد ذلك مساسا بسيادة تلك الدول المنيبة.

إن نظام الحماية هو نظام مرن يذهب من شبه الاستقلال إلى شبه الاستعمار وذلك بحسب استعداد الشعب المحمي وقابليته من جهة، وأخلاق الشعب الحامي وعاداته وطبائعه من جهة أخرى، وبحسب الأحوال الدولية العامة والظروف الخارجية. ولكن مهما بلغ نظام الحماية من السوء، ومهما افتات الحامي على حقوق المحمي، فإن أمرا واحدا يبقى قائما لا يمكن، قانونيا، مسه بحال ألا وهو سيادة الدولة المحمية. أما إذا مست هذه السيادة فإن الأمر لم يعد أمر حماية بل يصبح عبارة عن تطور جديد وخطير في علاقات الدولتين الحامية والمحمية بل انقلاب تام وتحول عميق من نظام الحماية إلى نظام الاستعمار.

بعد هذه البسطة الوجيزة عن السيادة من وجهة نظر القانون الدولي العام، نلوي عنان القلم ونذكر مساعي فرنسا ومحاولاتها لانتزاع السيادة من الحكومة التونسية.

علاقة تونس بفرنسا

إن علاقة تونس بفرنسا مبينة ومحددة بمقتضى معاهدة الحماية التي تعرف بمعاهدة باردو وكذلك بالاتفاقية التكميلية المعروفة بمعاهدة المرسى التي أبرمها جلالة الملك المنعم سيدي علي مع فرنسا سنة 1883. وهاتان المعاهدتان هما أساس العلائق بين فرنسا وتونس. وبمراجعتهما لا نجد في أي نص من نصوصهما ما ينتزع كامل سيادة الدولة التونسية أو بعضها ويمنحها لفرنسا عدا مسألة التمثيل القنصلي في الخارج الذي تولته فرنسا بالنيابة عن الدولة التونسية وليس بالأصالة أو بعض التقييدات لسيادة جلالة الملك أهمها بالنسبة إلى المسائل الخارجية عدم الاقتراض من الخارج وعدم عقد المعاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا. أما بالنسبة إلى المسائل الداخلية فإن أهم ما ورد من التقييدات لسيادة الدولة التونسية ما جاء في الفصل الأول من اتفاقية المرسى الذي بمقتضاه «التزم سمو الباي بإجراء الإصلاحات الإدارية والمالية والعدلية التي ترى فرنسا فائدة في إجرائها». هذا هو النص الوحيد الذي يجعل لفرنسا حق التدخل في الشؤون الداخلية للدولة التونسية وهو سند فرنسا دائما في تعدياتها ومباشرة ما هو من خصائص الحكومة التونسية. ولكن بدراسة هذا النص دراسة قانونية صحيحة يتضح، كما تقتضيه صيغة النص ذاته، أن جلالة الملك أو الحكومة التونسية هو الذي يجري الإصلاحات الإدارية والمالية والعدلية الوارد ذكرها في النص وفرنسا هي التي ترى أي تشير عليه بإجرائها. فالملك أو الحكومة التونسية هي التي من تتولى السلطة فعلا وتدير شؤون المملكة وفرنسا تشير عليها وتسدي لها النصائح في حدود المسائل الإدارية والمالية والعدلية. وبعبارة أوضح، فإن الحكومة التونسية لها السلطة والإدراة، ولفرنسا حق المشورة والمراقبة والإشراف. ولكننا لسوء الحظ، نجد الأمر في الواقع خلاف ذلك. فما برحت فرنسا تسعى شيئا فشيئا إلى سلب السلطة من الحكومة التونسية. ولما لم تجد معارضة منها بسبب تخاذل وزرائنا وإيثارهم مصالحهم الخاصة على مصلحة الدولة، وبسبب انكماش ملوكنا وتخليهم عن كل مهامهم لصالح الوزراء، انتهى الأمر بها إلى سلب الحكومة التونسية سلطتها تماما. فإذا كانت السفارة الفرنسية بطبيعة وضعيتها مجرد مركز للتمثيل الفرنسي لدى بلاط جلالة الملك وقد أضيف إلى لقب صاحبها، وهو سفير، لقب مقيم عام الذي انجر عن وضعية الحماية وتوثق العلاقات بين تونس وفرنسا ووظيفته، كما ورد في معاهدة باردو، وهي السهر على إجراء العمل بنصوص المعاهدة وتنفيذها أي المراقبة والإشراف حتى أن أعوانه ونوابه في أنحاء المملكة أعطوا لقب «مراقب» ولم يعطوا لقب «وال» أو «مدير» أو «متصرف» مما يشعر بمباشرة السلطة كما هو واقع بالجزائر حيث يلقب أعوان الوالي العام بلقب «المدير» (Administrateur) أو «المتصرف» (Briué)، فإنها (السفارة الفرنسية) قد أصبحت اليوم هي المباشرة فعلا لادراة المملكة التونسية. فهي التي

تشرع القوانين وليس للباي إلا إجراء شكلي هو ختمها. وادعت فرنسا كذلك أن وظيفة إدراج القوانين أي إكساب القانون المسطر قوة القانون المعمول به وإبرازه لحيز الوجود التي هي من وظائف رئيس الدولة ومن أهم مظاهر السيادة سواء في الممالك الجمهورية أو الملكية الدستورية أو المطلقة، هي من حق المقيم العام والحال أنها من الوظائف الأساسية اللازمة لسمو الباي، وإلا فإن سلطته التشريعية تصبح أشلاء معطلة. فعوض أن يكون ختم الأمر العلي بالطابع الملكي هو العملية الوحيدة والطبيعية لإدراج القانون، تزعم فرنسا أن الأمر العلي لا قيمة له ما لم يدرجه المقيم العام ويصادق عليه. [في حين أن] رئيس الجمهورية في فرنسا مثلا هو الذي يتولى ذلك. وفي انكلترا فإن الملك هو الذي يتولى الإدراج. ونحن لا ننسى عندما كنا تلامذة ندرس الحقوق التونسية كيف كان ريكتنفال مدرس مادة التراتيب الإداريّة يقرر بملء فيه متشدقا: إن الأمر العلي يعتبر خرقة من الورق لا قيمة لها البتة إذا لم يدرجه المقيم العام.

نقل السّلطة التونسيّة

لو أردنا تعداد أوجه التعديات على حقوق الحكومة التونسية واختصاصاتها لطال بنا القول. ويكفي أن نعلم أن الأمر قد آل إلى نزع جميع السلطات من الحكومة التونسية ونقلها إلى المقيم العام والمراقبين ومديري الإدارات. ولكن هناك ملاحظة مهمة ينبغي ألا تغرب عن البال وهي أن جميع هذه التصرفات المجحفة بحقوق الدولة التونسية ليست لها قوة العقود والالتزامات ولا صبغة المعاهدات والحقوق. وهو ما يبقي للدولة التونسية خط الرجعة محفوظا يمكنها عند سنوح الفرصة المناسبة من أن تطالب بالرجوع إلى نصوص المعاهدة التي هي أساس العلاقات بين فرنسا وتونس والتي لها وحدها قوة العقد وتلزم الطرفين المتعاقدين قانونيا بالعمل بمقتضاها. بيد أن فرنسا لم تكتف بهذا الاعتداء الفعلي على حقوق الدولة التونسية بل أرادت أن تكسبه صبغة العقد والالتزام وتجعل له قيمة حقوقية قانونية حتى لا يبقى للدولة التونسية أي أمل في استرجاع سطلتها ونفوذها إذ لا يخفى أن فرنسا لم تسلب الحكومة التونسية نفوذها إلا بتأثير القوة لا بمقتضى الحقوق الدولية والقانون. فالدولة التونسية لم يبق لها إلا سند وحيد وهو القوة الأدبية بصفتها صاحبة حق. فإذا أفرطت في هذا الحق وسلمت لفرنسا بما تدعيه من السيادة على القطر التونسي، فإنها تفقد السند الوحيد للمطالبة بحقوقها وتجعل لفرنسا مبررا قانونيا لجميع اعتداءاتها الماضية والمستقبلة لأنها إذا اكتسبت حق السيادة على القطر التونسي مثل جلالة الملك والعائلة الحسينية وشاركتهما في ذلك الحق، وهو ما نسميه بالسيادة المزدوجة، فانه يكون من حقها أن تمارس جميع ماهو من اختصاصات الحكومة التونسية. وليس لنا حينئذ وجه قانوني للاعتراض عليها ما دمنا قد سلمنا لها سلفا بحق السيادة.

مكائد الاستعمار

لم تدّع فرنسا حق السيادة على القطر التونسي بصفة علنية صريحة إلا في عهد المقيم العام م. أرمان قيون. (49) فقد أخذ هذا المقيم يذكر في مختلف المناسبات مسألة السيادة المزدوجة. وتردد أقواله الصحافة الفرنسية مؤيدة محبذة. وقد كانت النتيجة المباشرة لذلك حادثين عظيمين من الأهمية بمكان. أولهما ضم إدارة الأمن العام التي هي إدارة تونسية بحتة إلى السفارة العامة وجعلها إدارة فرنسية. وثانيهما مد شبكة عظيمة من مراكز الجندرمة الفرنسية في جميع أنحاء الإيالة التونسية وإعطائها نفوذا مطلقا تقبض به على خناق الشعب التونسي بيد من حديد. ومما شجع المقيم على المضي في هذا السبيل هو موقف بعض الأحزاب التونسية (50) التي سلمت لفرنسا بهذا الحق وأقرت المقيم العام على صنيعه. ولكن الطبقات المفكرة من الشعب التونسي استنكرت هذا الأمر وشنّت حملة شعواء في الصحافة مفندة هذه الدعوى الباطلة التي

تسلب الدولة التونسية نفوذها وتجعل من المملكة التونسية أرضا مستعمرة (51).

وقد حكى لي أحد الشخصيات التونسية البارزة(52) أنه لما جاء الوزير الفرنسي م. فينو كاهية وزير الخارجية إلى تونس سنة 1937 جرت مقابلة بين الوزير وبين هيئة من الشخصيات التونسية المفكرة كان هو من بينهم، وقع جدال عنيف حول مسألة السيادة المزدوجة. ولم يسع الوزير، أمام الحجج الدامغة والبراهين الساطعة التي بسطوها له، إلا أن طأطأ رأسه وقال لهم: «الحق معكم. إن فرنسا لا حق لها البتة، من الوجهة القانونية، في أي سيادة على القطر التونسي، بل إن تلك السيادة هي من حق الدولة التونسية وحدها المتمثلة في شخص جلالة الملك».

مشاكل كثيرة

إذا كان وزير فرنسي مسؤول يعترف ويسلم بأن السيادة من حقوق الملك لا من حقوق فرنسا فكيف يليق بعد ذلك أن يعمد جلالة الملك صاحب الحق الأصلي في السيادة إلى الاعتراف علانية وبعبارة صريحة لا تقبل التأويل في خطاب العرش الرسمي يوم تنصيبه بأن فرنسا مشاركة في السيادة على القطر التونسي ! إنه حقا لأمر جلل وحدث على غاية من الخطورة القصوى نربأ بجلالة الملك سيدي المنصف عن إقراره والتسليم به وتركه يمر على أنه حدث عادي بسيط وهو يتعلق بحقوقه في السلطة ومستقبل الشعب التونسي في آن واحد.

إننا نعلم حق العلم أن جلالة سيدي المنصف لا يد له في هذا الأمر بل بوغت به دون أن يعلم به قبل وقوعه. ونعلم كذلك تفاصيل الدسيسة والمؤامرة التي حيكت لوضعه أمام الأمر الواقع. وإليكم تفاصيل المسألة حسبما تحريناه من المصادر الموثوق بها: لقد وردت العبارة المتضمنة لسيادة فرنسا على القطر التونسي لأول مرة في خطاب المقيم م. لوسيان يوم تنصيب الملك المنعم الحبيب(53) ولم ترد في خطاب العرش. فكانت المسألة مجرد دعوى من فرنسا ولم تكتسب صيغة إيجاب وقبول واتفاق بين الطرفين. ووردت كذلك في خطاب المقيم العام يوم تنصيبه لجلالة المنعم الملك أحمد الثاني(54) ولم ترد في خطاب العرش أيضا. وفي هذه المرة عند اعتزام تنصيب جلالة الملك محمد المنصف أطال الله بقاءه وجدت السفارة نفسها أمام أمر دقيق جدا وهو أن لجنة الهدنة لا تعترف لفرنسا بما تدعيه من الحقوق المنافية لوضعية الحماية وتعتبر تونس محمية ليس للدولة الفرنسية فيها حقوق السيادة والسلطة بل هي للدولة التونسية. وما فتئت لجنة الهدنة منذ حلولها بتونس تلاحظ لفرنسا ملاحظات دقيقة عن كل ما تراه منافيا لوضعية الحماية حتى اضطرت فرنسا مكرهة إلى اتخاذ عدة إجراءات شكلية لإظهار شخصية جلالة الملك وإعطاء قيمة ولو صورية للبلاط. مما جعل ورود عبارة «السيادة الفرنسية»في خطاب المقيم العام محل ملاحظات محرجة من قبل لجنة الهدنة.

فكيف العمل حينئذ والحال أن فرنسا لا تريد، من جهة أخرى، الرجوع عن دعوى حقوق السيادة على البلاد التونسية ؟ فعمدوا، للخروج من هذا المأزق الحرج، إلى طريقة «ضربوا بها عصفورين بحجر واحد». فنقلوا نفس العبارة من خطاب المقيم العام إلى خطاب جلالة الملك حتى يحققوا أمرين مهمين في آن واحد. يتنصلون، أولا، من المسؤولية أمام لجنة الهدنة ويضعونها على عاتق جلالة الملك ويقولون إن صاحب البلاد هو الذي طلب أن يبتكر الابتكار. ويجعلون للعبارة بورودها في خطاب العرش الرسمي، ثانيا، قوة العقد والالتزام حتى يلزموا بها جلالة الملك في الوقت المناسب. وإذا كان أحد يتحمل حقا مسؤولية ما حدث فهو الوزير الأكبر. فهو الذي يعلم عادة نص خطاب العرش قبل إلقائه. وإذا كان حضرته من الجهل بالقوانين والتراتيب إلى هذا الحد فعليه أن يرجع، على الأقل،

إلى نصوص الخطب السابقة التي هي عبارة عن «كلام معاد»(كليشيات) محفوظ في الملفات. فحينما وردت هذه العبارة الجديدة في خطاب جلالة الملك محمد المنصف وزيدت على النص السابق كان عليه بمقتضى واجب الأمانة لمولاه أن يعلمه بذلك وينبهه لما حدث لا أن يدع العبارة تمر، وهي من الخطورة بمكان، دون أن يعلم بها مخدومه.

الشعب والملك

لقد اعتبرنا ولاية جلالة الملك محمد المنصف على عرش المملكة التونسية وما صحبها من تصريحاته الثمينة التي تعبر عن شعور وطني صادق وتقدير دقيق لمسؤوليات الحكم عهدا جديدا وانقلابا عميقا في الإدارة الحكومية يبشران بمستقبل زاهر وخير كثير ينسياننا العهد الماضي المظلم الذي كان جاثما على صدر هذا الشعب المسكين كالكابوس الرهيب. وكذلك اعتبرها الشعب التونسي قاطبة وبعض الدول الأجنبية. إن العادة في مثل هذه الانقلابات الحكومية في جميع بلاد الدنيا أن يبعد رجال العهد الماضي عن دوائر الحكومة ويحل محلهم رجال العهد الجديد. وهذا طبيعي لأنه يجب أن يكون هناك تجانس في الفكرة وثقة متبادلة بين الذين يتولون تسيير جهاز الحكومة. فإذا انعدم ذلك التجانس أو فقدت هذه الثقة، حصل ارتباك واضطراب في الآلة الحكومية. ولاجتناب ذلك، نراهم يعمدون في مثل هذه الأحوال، في جميع الممالك المتمدنة، إلى إبعاد رجال العهد الماضي وإحلال رجال العهد الجديد محلهم. ولهذه الاعتبارات، فإننا كنا نتوقع إبعاد جميع رجال العهد الماضي وفي مقدمتهم الوزير الأكبر الذي له ماض معروف في الحكومة ومواقف لا تنسى ولا دأب له إلا منفعته الخاصة ومنفعة أهله وذويه ولو خربت البلاد وهلك العباد. وقد بلغنا من مصدر وثيق، وهو خبر ننقله لكم بكل تأكيد، أنه لا يكتم أمرا يقع في بلاط مولاه جلالة المنصف، حفظه الله ووقاه، عن السفارة. ويحرضها على معاكسته والوقوف في وجهه. ويقول لها: تداركوا أمر هذا المتهور قبل أن يستفحل أمره وقبل أن يتسع الخرق على الراقع وإلا فإنكم تندمون (55).

إننا نعتقد اعتقادا جازما أنه لا يمكن إجراء أي إصلاح أو القيام بأي عمل لفائدة الأمة مادام الوزير الأكبر وسائر من ينتمون إلى العهد الماضي باقين في مناصبهم لم يبعدوا إبعادا تاما ويخلفهم رجال صادقون أكفاء تثقون بهم ثقة تامة متجانسون معكم في الفكرة أسوة بما يقع في سائر بلاد الدنيا. أما إذا سارت الأمور كما نراها اليوم فقل على تونس وعلى الآمال الواسعة التي علقناها على ولاية جلالة الملك المنصف السلام. وما أشبه الليلة بالبارحة !.

إني أظن أن في هذه البسطة الموجزة قدر الكفاية وأن حضرتكم قد اقتنعتم أن هذه المسألة (مسألة السيادة المزدوجة) من الخطورة والأهمية بحيث لا يجوز أن تترك لتمر دون سعي جدي حثيث لتلافيها وتدارك ما يترتب عليها من العواقب الوخيمة والنتائج بعيدة المدى. وإنا نرى أن أمر تلافيها ميسور إذا استقر الرأي وصحت العزيمة على ذلك خصوصا أن الظروف الحالية مساعدة على ذلك تمام المساعدة. فموقف تونس اليوم من الوجهة الدولية قوي جدا. فالطرفان المتحاربان، الانقلوسكسون ودول المحور، يهمهما أن تكون وضعية تونس وضعية حماية، لها شخصيتها المستقلة وكيانها الممتاز وحكومتها الوطنية الظاهرة.

أما فرنسا التي لا تريد هذا الأمر فإنها اليوم دولة مغلوبة على أمرها منكسرة لا تقدر على الاعتراض والممانعة خصوصا إذا كان الأمر يوافق هوى غالبيها. فإذا عرفنا كيف نتدارك الأمر بحكمة وصواب ودراية ومهارة فإن النجاح يكون حليفنا بإذن الله.

الهوامش والإحالات

1) تعرض الثعالبي لثلاث محاولات اغتيال جدية في باجة وماطر وبنزرت على أيدي من أسماهم «عصابة الديوان السياسي». يراجع في ذلك «بيان إلى الأمة التونسية أو الكلمة الحاسمة» الذي أصدره الثعالبي بعد فشل مساعي الإصلاح. انظر : الخرفي (صالح)، عبد العزيز الثعالبي من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995.

2) راجع نص رسالة الثعالبي إلى روزفالت في : خالد (احمد) الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وإشكالية فكره السياسي، الدار العربية للكتاب وزارة الثقافة، تونس 2001 : 620.

3) مصطفى النحاس باشا (1879 – 1965) : من الزعماء السياسيين البارزين في تاريخ مصر الحديث. وهو من مؤسسي حزب الوفد. تولى رئاسته في 1927 إلى 1952. كما تولى رئاسة الوزراء لفترات عديدة غير متصلة: 1928 – 1930، 1936 – 1937، 1942– 1944، 1950 – 1952. سجن إثر أحداث 1952 ونفي خارج مصر بعد ذلك. لعب دورا كبيرا في المشاورات التمهيدية للإعداد للمؤتمر التحضيري العام الذي تولى صوغ مشاريع القوانين لتحقيق الوحدة العربية. وهو أول من تقدم باقتراح دعا فيه إلى تأليف جامعة الدول العربية التي تم توقيع بروتوكول إنشائها في 7 أكتوبر 1944 ووقع ميثاقها في 22 مارس 1945.

4) مأساة عرش : 31

5) عثرنا على هذه الرسائل في كتاب في نسخة وحيدة نادرة برفوف الأرشيف الوطني التونسي بعنوان «مأساة عرش، سلسلة من الحقائق التاريخية والوثائق السياسية» صادر عن «مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي» بالقاهرة بمكتب جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية. و وجه الكتاب كما جاء مرفقا بالعنوان إلى «الرأي العام العالمي ليستنير بها في حكمه على مأساة عرش تونس وعدوان السياسة الاستعمارية الفرنسية عليه». ولتعميم الفائدة رأينا أن ننشر هذه الرسائل السياسية وهي لأحد أبرز الزعماء الوطنيين التونسيين الذي كان له الفضل في تأسيس أول حزب وطني قاد نضالات الحركة التحريرية في الداخل وعرف بها ودافع عنها في الخارج شرقا وغربا

6) انتظم موكب التنصيب يوم 19 جوان 1942 إثر الإعلان عن وفاة أحمد باي

7) انظر : روافد، عدد 3، 1997 : 139

8) انظر نص الرسالة في المرجع سالف الذكر : 145. ومما جاء فيه : «و بعد ما قدم صاحب التقرير إيضاحات حول مفهوم السيادة في وجهة نظر القانون الدولي، أضاف قائلا . . .»

9) انظر الملاحظة التي ذيلت الرسالة. مع العلم أن الاحتفاظ تم كذلك ببعض ما جاء في مواضع أخرى من الرسالة والذريعة دائما واحدة: «رأينا الاحتفاظ بها لأن وقت إذاعتها لم يحن بعد»

انظر الرسالة في مصدرها: مأساة عرش: 42

10) صدر عهد الأمان في جانفي 1857 م في عهد المشير الثاني محمد باي الذي حكم بين 1855 و1859. وصدر الدستور في 29 جانفي 1861م في عهد المشير الثالث محمد الصادق باي الذي حكم بين 1859 و1882 م.

11) لم تذكر السنة في المصدر. وكل ما ذكر (سنة. . .) ويبدو أنه سهو. والمقصود دون شك ثورة علي بن غذاهم التي اندلعت إثر قرار مضاعفة المجبى والتي قرر الباي إثرها تعطيل العمل بدستور 1861.

12) الثعالبي (عبد العزيز) «سانحة،» التونسي، عدد4، س1، 29 نوفمبر 1909

13) الثعالبي (عبد العزيز)، تونس الشهيدة، تعريب حمادي الساحلي / بيروت لبنان ط2 1988 : 22

14) عمل الثعالبي في ثاني تجربة مهنية له مع قوقيار (gauguyer) رئيس المحكمة الفرنسية وزعيم كتلة الجمهوريين بتونس. وتطورت هذه العلاقة من العمل في الترجمة إلى أول تجربة صحفية خاضها الثعالبي فأصبح يساعد قوقيار على نشر النسخة العربية للجريدة الفرنسية التي أسسها سنة 1892 وهي «المبشر» (le missionnaire) وقد تكفل الثعالبي بتكوين فريق عمل من أصدقائه لتحرير المقالات وترجمتها. فكانت التجربة المهنية السبب الرئيسي والمباشر لتأثر الثعالبي بأفكار الجمهوريةو مبادئ الثورة الفرنسية.

للمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الثعالبي واليسار الفرنسي انظر:

خالد (احمد) الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وإشكالية فكره السياسي، م. س: 34 .

بوقارص (البشير) عبد العزيز الثعالبي وآراؤه في الاجتماع والدين والسياسة، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس، السنة الجامعية 2006/ 2007 : 38 / 255

15) كانت سنة 1902 تاريخ عودة الثعالبي من مصر بالغة التأثير في ترسيخ التوجه نحو تبني الأفكار الاشتراكية التقدمية خاصة في ظل واقع الحماية في فجر انتصابها وبريق الأفكار اليسارية الصاعدة وتوتر العلاقة مع تيار المحافظين من شيوخ الشرع والزيتونة التي بلغت سنة 1904م درجة التكفير والسجن. للمزيد من التفاصيل انظر رسالتنا سالفة الذكر: 255

16) كانت صحافة اليسار الفرنسي أكثر الصحف التي عول عليها الثعالبي وخاصة

- جريدة» الشعب الباريسية» (la populaire parisienne) وقد نشرت عريضة الثعالبي إلى الرئيس ولسن بتاريخ 17/ 03/ 1919

- جريدة» الإنسانية» (l'humanité) صوت الحزب الاشتراكي الفرنسي. وقد نشرت ملخص نفس العريضة بتاريخ جوان 1919. وعمد الثعالبي إلى شراء أسهم في رأس مال هذه الصحيفة باسم الحزب حتى يسهل على نفسه عملية النشر بها.

لمزيد التفاصيل يراجع بحثنا سالف الذكر: 317

*) انظر الرّسالة.

17) محفوظ (محمد) تراجم المؤلفين التونسيين، ج 1، / دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1982 : 284

18) يسوق الثعالبي أدلة من واقع العلاقات الدبلوماسية بين الدول شاهدة على هذا النمط من التمثيل والإنابة.

*) انظر الرّسالة.

19) انظر نص معاهدة باردو ونص اتفاقية المرسى التي جاءت لاستكمال السلطة المطلقة لفرنسا في البلاد التونسية ومكنتها من الموارد المالية التي تريدها لتسديد الديون وخاصة «مصاريف الحماية» بما يثقل تكاليف استعمار البلاد على جباية أهلها.

*) انظر الرّسالة.

20) لم تبرز أي رغبة حقيقة لدى فرنسا خاصة بين سنتي 1881 و1883 في تكرار التجربة الجزائرية وضم الايالة التو نسية بصفة نهائية رغم دعوة العديد من غلاة الاستعمار وكبار ضباط الجيش والبرلمانيين إلى إلحاق تونس بالمتروبول وذلك لأن نظام الحماية كان ملائما لطبيعة السلطة التنفيذية بالجمهورية الثالثة ويتيح هامشا هاما من حرية المبادرة السياسية دون تحمل أية تبعات داخلية أو خارجية. ولم يكن السياق الدولي العام يوفر للجانب الفرنسي وضعا أفضل من الحماية لأن فرنسا لم تكن مهيأة لمواجهة الدول المناوئة وفي طليعتها إيطاليا أو التورط في نفقات عسكرية باهضة نتيجة لتجاورها مع الامبراطورية العثمانية من ناحية طرابلس.

*) انظر الرّسالة.

21) أسندت الوزارة الأولى إلى عزيز بوعتور، ووزارة القلم إلى محمد الجلولي

*) انظر الرّسالة.

22) وصل لوسيان سان إلى تونس وباشر مهامه مقيما عاما في شهر جوان 1921 وكان أخطر مقيم عرفته البلاد التونسية في عهد الحماية.

*) انظر الرّسالة.

23) المحجوبي (علي)، جذور الحركة الوطنية التونسية (1904 - 1934)، بيت الحكمة، ط1، 1999 : 299.

*) انظر الرّسالة.

و في هذا الإطار نجحت الإقامة العامة في استمالة العديد من الوجوه الحزبية القديمة التي أبدت استعدادا خاصا للتعاون مع الإدارة الفرنسية وطعنوا في سيرة الثعالبي وذمته المالية وأنشأوا بإيعاز من سان أحزابا موازية مثل الحزب الدستوري المستقل، وأشادوا بإصلاحات 1922. وكان لهم مقابل ذلك هبات وعطايا وامتيازات.

24) م.ن : 356

*) انظر الرّسالة.

25) راجع تفاصيل هذا الموقف والعلاقة بين الثعالبي ومحمد الحبيب باي في رسالتنا سالفة الذكر: «عبد العزيز الثعالبي وآراؤه في الاجتماع والدين والسياسة»، م.س: 52 -53-54-55 و80 وما يليها.

*) انظر الرّسالة.

26) المحجوبي(علي)، جذور الحركة الوطنية، م. س:299

*) انظر الرّسالة.

27) يكفي أن نذكّر بان أحمد باي بارك انعقاد المؤتمر الأفخارستي بتونس سنة 1930 وكان ضمن لجنته الشرفية.

*) انظر الرّسالة.

28) توالى أثناء هذه الفترة تكوين الدواوين السياسية للحزب الجديد، واضطلع الطلبة الزيتونيون بدور كبير في هذه المرحلة من الكفاح السري بتحرير وتوزيع المناشير المحرضة على المظاهرات والإضرابات وتأسيس صحف غير معترف بها كالهلال...

29) انظر نص رسالة الباي ونص جواب الماريشال بيتان في كتاب الزمرلي(صادق)، تونس في عهد المنصف باي (1942-1943) بين الرجاء وخيبة الأمل، تقديم وتعريب حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1989 : 121-122.

ولمزيد التفاصيل انظر مقال: الساحلي(حمادي)، العلاقات التونسية الفرنسية في عهد المنصف باي، الكراسات التونسية (Cahiers de Tunisie) ، 127-1984، 128

30) أوكلت الوزارة الكبرى إلى محمد شنيق خلفا للهادي الإخوة في 1 جانفي 1943

*) انظر الرّسالة.

31) شهدت مواقف الثعالبي تقلبات عديدة من الملاينة والتنويه إلى حد التجند لخدمة المشاريع الاستعمارية المشبوهة مثل انضمامه إلى «لجنة المغرب» (comité du Maroc) ليكون داعية إلى نظرية «التسرب السلمي في المغرب»، إلى التخلي لاحقا عن الإيمان بجدوى سياسة التشريك لفائدة غلبة المنزع الوطني عليه والطعن في النوايا الاستعمارية.

راجع ذلك في رسالتنا سالفة الذكر: مواقف الثعالبي من الاستعمار

32) صحيفة «الأمة»، عدد 51، 26 نوفمبر 1923 نقلا عن الصحف الايطالية في حوارها مع الثعالبي أثناء مروره بايطاليا سنة 1923 في طريقه إلى الاستانة منفيا.

33) الثعالبي (عبد العزيز)، أما لهذا الطمع من آخر؟، الارادة، 19 - 04 -1939

34) الثعالبي (عبد العزيز)،مقايسة عامة بين أحوال المسلمين بإزاء الاستعمار الأوروبي في المستعمرات، الادراة، 19-01-1939 .

35) الثعالبي (عبد العزيز)،)، أما لهذا الطمع من آخر؟، الارادة، 19 - 04 -1939

36) من تقرير مجهول المؤلف في 28-07-1944 حول المقابلة التي جرت بين زعيم الحزب الحر الدستوري القديم وعدد من الطلبة الزيتونيين منقول عن الفرنسية.

انظر: العياشي (مختار)، البيئة الزيتونية 1910-1945، تعريب حمادي الساحلي، دار التركي للنشر 1990: 253

37) شلبي (محمد الحبيب)، موقف الحزب الحر الدستوري التونسي من المحور والحلفاء: ثلاث رسائل من الشيخ أمين الحسيني إلى عبد العزيز الثعالبي، المجلة التاريخية المغربية، عدد 27 و28، ديسمبر 1982: 133

38) تعرض الأهالي إلى استفزازات عديدة بعد أحداث مظاهرة 8 ماي 1944 وارتكبت القوات الفرنسية فظاعات ومذابح بالعاصمة في شهر جويلية 1944 ويعود ذلك إلى ما أبداه الشعب التونسي من تعاطف مع قوات المحور عند حلولها بتونس. وكان كذلك موقف بعض النخب.

39) انظر مزيدا من التفاصيل حول تلك الأنشطة في :

-العباسي (احمد) الشيخ عبد العزيز الثعالبي ودفاعه عن القضية التونسية، دراسة ونشر أحمد العباسي، ط1 1407 هـ / 1987م (دون ذكر دار النشر) : 40

- الخرفي (صالح) عبد العزيز الثعالبي من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان ط1 1995. 71

- العياشي (مختار) البيئة الزيتونية 1910 - 1945، تعريب حمادي الساحلي، دار التركي للنشر، تونس 1990 : 254

-ابن ميلاد (احمد) وإدريس (م.م) الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية 1892 - 1940 بيت الحكمة قرطاج 1991

- محفوظ (محمد) تراجم المؤلفين التونسيين، ج1 ط1 1982، دار الغرب الإسلامي بيروت : 290 .

40) أورد احمد خالد وثائق هذه المقابلة في كتابه : «الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وإشكالية فكره السياسي، »الدار العربية للكتاب ووزارة الثقافة، تونس 2001، ضمن الملاحق : 607 - 609. كما أورد وثائق هذه المقابلة ضمن تقرير القنصل الأمريكي إلى قيادته حول هذه الزيارة : 287

41) كلف الجنرال ماسط بالإقامة العامة في تونس من سنة 1943 إلى 1947. انظر مزيدا من التفاصيل حول مقابلة مبعوث ديغول إلى الثعالبي في كتاب «مأساة عرش» م س : 98

42) مأساة عرش: 1999

43) سعى الثعالبي إلى العودة إلى تونس منذ سنة 1934 عندما بلغه نبأ الخلاف بين الدستوريين. إلا أن الإدارة الفرنسية رفضت ذلك ولم تسمح له بالعودة إلا في جويلية 1937 عندما قدّرت أن في عودته ما يخدم السياسة الفرنسية.

44) الجندي (أنور)، عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية 1879 -1944، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1984 : 173

45) القاسمي (فتحي)، هاجس الاستبدال في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي، مجلة التنوير، عدد 7، 2004 / 2005، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة : 318 .

46) الجندي (أنور)، عبد العزيز الثعالبي : رائد الحرية والنهضة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1984، 201 . جاء ذلك بمناسبة أول خطاب للثعالبي في الشعب التونسي سنة 1937

47) عمّر بين 1881 و1948 تولى العرش في الايالة التونسية من 19 جوان 1942 إلى 14 ماي 1943 تاريخ خلعه ونفيه إلى منطقة الأغواط بالصحراء الجزائرية متهما بموالاة حكومة فيشي ومناصرة المحور. ومحمد المنصف باي هو نجل محمد الناصر باي الذي هدد بالتنازل عن عرشه إثر أزمة 5 أفريل 1922 م وحفيد محمد الصادق باي الذي عرف عهده صدور أول دستور بمنطقة حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث وهو دستور سنة 1861 م الذي جاء تتويجا لتجربة عهد الأمان سنة 1857 م. شغل محمد المنصف مستشارا خاصا لوالده محمد الناصر باي وحافظا لسره. فربطته بالحزب والوطنيين علاقة وطيدة وخاصة مع زعيمهم الشيخ عبد العزيز الثعالبي حتى اتهمه لوسيان سان بربط الصلة بين والده والوطنيين. وقد يكون المنصف باي هو حلقة الوصل التي استغلها الثعالبي لإقناع والده محمد الناصر باي بالتراجع عن قرار التنحي عن الحكم في أفريل 1922.

أجبر المنصف باي على إمضاء وثيقة تنازل عن العرش يوم 6 جويلية 1943.

توفي يوم 1 سبتمبر 1948 بمنفاه بمدينة «بو» بالجنوب الفرنسي على الحدود الاسبانية وقد نقل إليها إثر اشتداد مرضه في 17 أكتوبر 1945. جلب رفاته إلى تونس يوم 6 سبتمبر 1948 وأشرف كل من الاتحاد العام التونسي للشغل والديوان السياسي وممثلين عن اللجنة التنفيذية على تنظيم موكب جنازته وتأبينه ودفنه.

48) ذكرها الثعالبي بعبارة «السلطة العدلية»

49) أرمان قيون: (Armand Guillon) تولى الإقامة العامة بتونس بين 1936 و1938 وقد سلك سياسة تحررية (العفو عن الطلبة الزيتونيين المشاركين في مظاهرة 13 فيفري 1936، الإفراج عن القادة الدستوريين المبعدين، تمكين الصحافة من مزيد من الحرية(قانون 12 أوت 1936)، والسماح بحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات).

50) يلمح الثعالبي هنا إلى الحزب الدستوري الجديد (الديوان السياسي) الذي كثيرا ما اتهمه أعضاء اللجنة التنفيذية (الحزب القديم) بالاعتراف بالسيادة المزدوجة وكذلك إلى الأحزاب التي نشأت في عهد لوسيان سان اثر أزمة سنة 1922.

51) «انظر سلسة المقالات القيمة التي حررها السيد المنصف المستيري في الموضوع بأعداد جريدة «الإدارة» الصادرة خلال عام 1937». لم ترد هذه الاضافة التوضيحية في النص الأصلي ضمن الهامش واكتفى الثعالبي بوضعها بين قوسين (ضمن النص الأصلي للرسالة)

52) هو الأستاذ صالح فرحات سكريتير اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي

53) محمد الحبيب باي (1922 -1929)

54) هو أحمد باي (1929-1942) ويلقب بأحمد باي الثاني

55) «هنا فقرات أخرى رأينا الاحتفاظ بها لأن وقت إذاعتها لم يحن بعد وإرجاءها إلى وقت يجب أن تذاع فيه». وردت هذه الإضافة التوضيحية في النص الأصلي فارتأينا إدراجها في الهامش.

ملاحظة:

ذيلت الرسالة في مصدرها بتعقيب من مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب هذا نصه: « نكتفي الآن بهذا القدر من تقرير الزعيم الجليل ونحتفظ بأشياء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص من المصلحة أن نحتفظ بها إلى الوقت الذي تفرض علينا الحوادث ذكرها فننشرها كما وردت وحسب ما تفرضه الأمانة دون تغيير أو تبديل».

*) محمد عبد العزيز الثعالبي، عن كتاب «مأساة عرش» الصادر عن مكتب استعلامات اللّجنة التنفيذيّة للحزب الحرّ الدستوري التونسي، القاهرة (د. ت) 33 - 43.

في أهميّة « الكتلة التّاريخيّة » لنجاح الانتقال الدّيمقراطيّ في تونس

عبدالله تركماني / أكاديمي، سورية

يشكو بعض الباحثين من صعوبة مقاربة شروط نجاح الانتقال الديمقراطي في تونس، بسبب غياب الإطار المفاهيمي المناسب. وفي هذا السياق يجدر بالنخب الفكرية والسياسية الانتقال من حالة التنظير السلبي إلى حالة الفعل الإيجابي، من خلال السعي لتشكيل توافقات وطنية، أو ما يعرف بـ« الكتلة التاريخية » من أجل إنجاز التحول الديمقراطي. إذ ثمة احتمالان ينضجان في واقعنا الراهن: احتمال أن نذهب إلى مصالحة تاريخية بين كل الحساسيات الفكرية والسياسة، تتيح انتقالاً تدريجياً وآمناً نحو النظام الديمقراطي، نقبله جميعاً لأنه من اختيارنا، واحتمال نقيض يعني تحققه ذهابنا إلى حال مفتوح على الفوضى.

ويبدو أنّ نجاح التحول الديمقراطي في تونس يحتاج إلى كتلة تاريخية تضم أكثر ما يمكن من الحساسيات السياسية والشرائح الاجتماعية والنخب، ذلك لأنّ ثمة اتفاقاً بين الفاعلين السياسيين على الانتقال الديمقراطي كهدف استراتيجي، مع عدم وضوح الرؤية حول وسائل تحقيق هذا الهدف.

ومن أجل صياغة الإطار الأمثل لإنجاز هذا الانتقال لابد من إدراك مخاطر الهيمنة القسرية للحزب الواحد التي عرفتها تونس، حيث أنها كانت أداة قمع وتهميش للتعددية الفكرية والسياسية الحقيقية. ليس ذلك الإدراك فحسب بل تنمية فكر سياسي ديمقراطي وتفاهم بين كل الأطراف الفاعلة من أجل إنجاز التحول الديمقراطي المنشود. وفي هذا السياق لابد من الاتفاق على صياغة رؤية مستقبلية للأنموذج الديمقراطي المرتجى، بما يمكن استلهامه من التجارب الأخرى للتحول من الاستبداد إلى الديمقراطية خلال الموجات الثلاث للتحول التي شهدها العالم منذ الحرب العالمية الثانية، وما يمكن أن تضيفه النخب الفكرية والسياسية التونسية على ضوء تجربتها خلال التاريخ المعاصر. وهذا كله يستحيل تحقيقه من دون حوار جدي ورصين تشارك فيه كل التيارات بتفهم وانفتاح ونضج حضاري.

أهم التحديات التي تواجه التحول الديمقراطي:

لقد تميز وضع تونس بوحدانية الحاكم في عهدي الجمهورية الأولى، وعليه فإنّ من جملة متطلبات نجاح الانتقال الديمقراطي يجب إحداث تغيير في الوعي السياسي للتونسيين، وتلك مهمة يتطلب إنجازها ليس

فقط التبشير بالديمقراطية لفائدة الحاضر والمستقبل بل أيضاً - وربما كان هذا أكثر أهمية - نقد الأسس التي قام عليها الاستبداد خلال العهدين.

وفي هذا السياق ليس من قبيل الترف الفكري الدعوة إلى ضرورة تطوير نسق تونسي ديمقراطي مؤسس على مشروعية التعددية وحق الاختلاف، إذ العبرة ليست بتحقيق التحول الديمقراطي فحسب، ولكن توفير ضمانات استمراره وعدم التراجع عنه. مما يتطلب نشر ثقافة المساهمة التي تقوم على اعتبار الأفراد مواطنين من حقهم المساهمة في الحياة العامة والتأثير على المنظومة السياسية وتوجيه عملها، وهي التي تسمح بالوصول إلى الديمقراطية وتحقيقها. إنها عملية شاقة ومتواصلة، إذ ينبغي السعي باستمرار إلى تكوين المواطن وتنمية وعيه بنظام حقوقه وواجباته وترسيخ سلوكه وتطوير مستوى مشاركته في حياة جماعة المواطنين التي ينتمي إليها، وهي ليست سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن بحقيقته من حيث أنه عضو حرٌّ في الدولة، يتساوى مبدئياً مع سائر أعضائها في الحقوق والواجبات، ويشارك في حياتها على جميع الأصعدة.

ومن أجل نشر هذه الثقافة السياسية يمكن الاشارة إلى أهم القواعد والمبادئ:

1) - اعتبار ساحة الفعل السياسي مفتوحة على الدوام على قوى ومجموعات سياسية أخرى ذات تصورات فكرية وسياسية متباينة، واعتبار التحول والتغيير قانوناً راسخاً في كل واقع سياسي. الأمر الذي يفرض على المرء اعتماد قدر كبير من المرونة في التعامل مع الشأن السياسي تمكّنه من القدرة على التكيّف مع معطيات الواقع المتحول.

2) - ضرورة التزام الخطاب العقلاني والواقعي، لما يتيحه ذلك من إمكانية الاحاطة بالواقع الشامل والتعرف على العوامل المؤثرة في سيرورة تطوره.

3) - اعتماد ثقافة الحوار انتصاراً لفكرة أو دفاعاً عن موقف، وفي سياق ذلك ينبغي الحرص على عدم اعتماد الأساليب المتطرفة في التعاطي مع قضايا الخلاف، فقد تسيء الحدة المفرطة في الجدل السياسي بين المواقف المتعارضة إلى القضية موضوع الحوار، إذا لم تعرف الأطراف المختلفة كيف ومتى تترك للممارسة هامشاً يسمح باختبار مختلف الآراء والأطروحات وتمييز الصائب منها عن الخاطئ.

مفهوم الكتلة التاريخية :

في خضم البحث عن أقوم المسالك لنجاح الانتقال الديمقراطي بات من المعتاد الحديث عن « الكتلة التاريخية »، إذ أمل فريق واسع من المثقفين وأهل الرأي والناشطين السياسيين العرب، من أمثال محمد عابد الجابري وخير الدين حسيب وعلي خليفة الكواري وطارق البشري وغيرهم، أن تقوم هذه الكتلة السياسية - الاجتماعية - الثقافية دور الفاعل الإصلاحي، كذلك تطلعوا إلى تنشيط دور المثقفين في الحياة العامة بعدما تعرض هؤلاء، وخاصة المثقفين الملتزمين سياسياً، إلى الإقصاء والتهميش خلال العقود الماضية تحت شتى الذرائع والاعتبارات. ولا شك أنّ للمثقفين دوراً أساسياً في بناء هذه الكتلة، وفي صياغة أساسها الفكري الممهد لتحالف فئات اجتماعية وسياسية متعددة بغرض ضمان الانتقال الديمقراطي المنشود.

لقد استلهم محمد عابد الجابري، منذ عام 1982، مفهوم « الكتلة التاريخية » من المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي بعد أن لاحظ تراجع التيارات القومية واليسارية. كما أنّ خير الدين حسيب نادى، منذ عام 2007، بإقامة هذه الكتلة على قاعدة التسوية التاريخية بين التيارات الرئيسة في الأمة، ودعا طارق البشري عام 2008 إلى إطار جامع يحضن جماعات الأمة وطوائفها ومكوّناتها السياسية والاجتماعية ويحافظ في آن على تعددها وتنوعها.

وفي هذا التصور للتسوية التاريخية يندرج كتاب « نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية »

(تحرير علي خليفة الكواري - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - 2010)، حيث رأى مشروع دراسات الديمقراطية أن يستكمل بحثه المتصل حول معوّقات ومداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية، بأن يتناول « متطلبات بناء كتلة تاريخية على قاعدة الديمقراطية » في الدول العربية عامة والدول الواعدة منها بشكل خاص. حيث أجمع مؤلفو الكتاب على أنّ التحول الديمقراطي رهن بقيام كتلة تاريخية فاعلة في كل قطر من الأقطار العربية، كتلة تتشكل من ائتلاف التيارات والقوى السياسية التي تنشد التغيير الديمقراطي على غرار « الكتلة التاريخية » التي نادى بها المفكر غرامشي. حيث أنّ التيارات الأساسية، القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية، توصلت إلى شبه إجماع على الديمقراطية كنظام للحكم وكمنهج لإدارة الصراع السياسي. وهذه الكتلة مفتوحة في رأي هؤلاء لكل الأطراف المؤمنة بالديمقراطية، من كل المكوّنات الاجتماعية والفكرية والسياسية. أما الذين سيتولون أمر « الكتلة التاريخية » فهم المثقفون والسياسيون الوطنيون الذين يقدمون مصلحة الوطن على المصالح الشخصية والفئوية.

ومن الجدير بالذكر أنّ بناء كتلة تاريخية، على قاعدة الديمقراطية، كان ملازماً لكل حالة انتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية، وكان المدخل الاستراتيجي الرئيسي لكل حركة ديمقراطية فاعلة في أي بلد انتقل من نظام حكم الفرد أو القلة إلى نظام حكم ديمقراطي.

ماذا تعني الديمقراطية التوافقية ؟

لقد آن الأوان في تونس وغيرها من الأقطار العربية، لأن يفهم كل تيار فكري - سياسي أنّ الآخر واجب الوجود وأنّ إلغاءه كإلغاء جزء مكوّن من الجسم. ولأنّ التجارب أنضجتنا والحوار الصعب قد بدأ يُؤتي أكله، بعد بروز ظاهرة التلاقح بين مختلف التيارات على طريق بناء الكتلة التاريخية في كل قطر عربي أولاً وعلى الصعيد العربي ثانياً، فإنه أصبح اليوم من الممكن التفكير في بناء وفاق تاريخي يقوم على: اعتبار الديمقراطية هي المدخل إلى النجاعة التنموية الفعلية. ومن ثمة فإنّ إنجاز التحول الديمقراطي يتطلب احتضان مطلب العدالة الاجتماعية، إذ لا معنى للديمقراطية ولا لحقوق الإنسان دون التمتع بالحرية الأولى وهي التحرر من الفاقة والجوع والمرض والجهل، في كافة الجهات التونسية.

ولا شك أنّ وفاقاً تاريخياً مجدياً يتطلب القطع مع المنهجية القديمة المبنية على الانغلاق والتعصب ورفض الآخر، فلا بد من البحث عن نقاط الالتقاء لبناء جبهة المجتمع المدني سداً منيعاً ضد الاستبداد في الداخل والتبعية للخارج. ولعل أحد مداخل هذا الوفاق التاريخي يكمن فيما يعرف بـ « الديمقراطية التوافقية »التي تتيح للنخب السياسية التعاون فيما بينها، وأن تتضافر جهودها من خلال هذا الأسلوب الديمقراطي والتوافقي، وعن طريق هذا التعاون يتم صيانة استقرار النظام المتوافق عليه. كما يفضي هذا التوافق إلى سمة أخرى هي الفعالية، إذ بدون فعالية لا يمكن لأي نظام أو أي مشروع أن ينجح، وأن يكون لبنة قوية من لبنات صرح الحكم الديمقراطي الذي يعطي نتائجه في تنمية اقتصادية واجتماعية مجدية.

وتتمثل الديمقراطية التوافقية بالخصائص الأربع التالية:

1) - الحكم من خلال ائتلاف واسع من الزعماء السياسيين من كافة القطاعات الهامة في المجتمع التعددي.

2) - الفيتو المتبادل أو حكم « الأغلبية المتراضية »، التي تستعمل كحماية إضافية لمصالح الأقلية الحيوية.

3) - النسبية كمعيار أساسي للتمثيل السياسي، والتعيينات في مجالات الخدمة المدنية، وتخصيص الأموال العامة.

4) - درجة عالية من الاستقلال لكل قطاع في إدارة شؤونه الداخلية الخاصة.

ويولي الديمقراطيون التوافقيون فكرة الائتلاف

الكبير أهمية خاصة لأنهم يشددون على دور النخبة السياسية في بناء نظام الديمقراطية التوافقية، ويعتبرون أنّ هذه النخبة تستطيع أن تلعب دوراً حاسماً واستراتيجياً في تطبيق معادلة الوحدة والتنوع إذا كانت تمتلك الولاء الوطني العابر للانتماءات الفرعية الضيقة.

ومما لاشك فيه أنّ الذي يجعل الثورة التونسية قادرة على استكمال إنجاز التحول الديمقراطي هو التكوّن التدريجي لكتلة شعبية تاريخية، متناغمة ومتفاهمة، تضم أحزاباً ونقابات واتحادات حقوقية وجمعيات مهنية وثقافية وجمهوراً غفيراً من المستقلين وخصوصاً من جيل الشباب.



تقرير عن المؤتمر الدّولي
حول "معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل : العدالــة في الفتــرات الانتقاليّــة"

الهادي غيلوفي / باحث، تونس

مقدمة :

تشير العدالة الانتقالية بشكل عام إلى مجموعة من الأساليب التي يُمكن للدول استخدامها لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان السابقة، وتشتمل على توجهات قضائية وغير قضائية على حد سواء. تشمل العدالة الانتقالية على سلسلة من الإجراءات أو السياسات مع المؤسسات الناتجة عنها، والتي يمكن أن تسن في مرحلة تحول سياسي بين فترة عنف وقمع إلى فترة استقرار سياسي. تستمد العدالة الانتقالية مضمونها من رغبة المجتمع في إعادة بناء ثقة اجتماعية، مع إصلاح نظام قانوني مهترئ، وبناء نظام حكم ديمقراطي. القيمة الجوهرية للعدالة الانتقالية هي مفهوم العدالة؛ ليس فقط العدالة الجنائية، بل كافة أشكال العدالة. هذا المفهوم، مع التحول السياسي المتمثل في تغيير النظام السياسي أو التحول من مرحلة التعارض، يرتبط بهما مستقبل أكثر سلاما، وديمقراطية وثقة. وقد حظي مصطلح العدالة الانتقالية حديثا على الكثير من الاهتمام من كل من الأكاديميين وصناع القرار السياسي، كما حظي بالاهتمام في المجالات السياسية والقانونية، وخصوصا في المجتمعات الانتقالية. في الفترات الانتقالية السياسية، سواء من نظام تسلطي أو من الخلافات المدنية إلى الديمقراطية، توفر العدالة الانتقالية فرصا لهذه المجتمعات لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان الماضية، العمليات الوحشية الجماعية، والأشكال الأخرى من الصدمات العميقة من أجل تسهيل انتقال ممهد إلى مستقبل أكثر ديمقراطية وسلاما.

1 - لماذ الحديث عن العدالة الانتقالية اليوم :

فالعدالة الانتقالية من حيث التعريف، الجذور التاريخية والتطور، والنماذج المختلفة والاتجاهات الحديثة لتطبيقها في الدول الانتقالية ومستقبل هذه الدول في طريقها الانتقالي والتحول الديمقراطي فهي تعني إجراء تحقيقات وملاحقات قضائية وجبر الأضرار المادية والمعنوية وإصلاح المؤسسات والايفاء بالتعهدات

الأخلاقية والقانونية التي تقع على عاتق الدول بمقتضى القانون الدولي والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بما يحقق العدالة الانتقالية في ظل نظام سياسي مؤقت ؟

فهذه الأسئلة تشكل محور المؤتمر الدولي حول معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل : العدالة في الفترات الانتقالية، الذي انعقد بتونس مابين 14 إلى 16 أفريل 2011 .الذي افتتحه السيد الطيب البكوش وزير التربية والرئيس الشرفي للمعهد العربي لحقوق الإنسان والذي قال بأن الحكومة المؤقتة تحتاج إلى قرار سياسي لتأمين إرساء العدالة الانتقالية وفق خصوصيات المجتمع التونسي مشيرا إلى أن منظومة العدالة الانتقالية لا تتحقق إلا بالتقاء الإرادة السياسية وإرادة المجتمع المدني. وبعد أن أشار إلى أن من أبرز أهداف العدالة عامة بوجهيها التقليدي والانتقالي، البحث عن الحقيقة وإيصال الحقوق إلى أصحابها رغم اختلاف أطر عمل ومناهج تنفيذ كل منهما، و أنه لا وجود لنموذج جاهز للعدالة الانتقالية يمكن تصديره وتبنيه وإنما توجد تجارب دولية وعربية متعددة يمكن الاستفادة والاستلهام منها لتجاوز الأزمات السياسية. وبين أن هناك نقاطا متنوعة ينبغي البحث فيها لتحقيق العدالة الانتقالية ومن أهمها مسائل التوقيت والصيغ والمناهج المعتمدة لتأمين عدم الإفلات من العقاب مؤكدا على دور مكونات المجتمع المدني والإعلام في تحقيق الأهداف المنشودة.

وأكد أن العدالة الانتقالية ليست من العدالة التقليدية في شيء إلا في إرجاع الحقوق والبحث عن الحقيقة لكن الغاية تبقى دائما البحث عن الحقيقة في إرجاع الطمأنينة حتى تتهيأ للتجاوز وطي صفحة الماضي. مشيرا إلى أن المسألة ليست سهلة، فالعدالة التقليدية لا تطبق بصفة آلية من مكان لمكان بل لا بد من احترام الخصوصيات. وقال : «تونس تحتاج لعدالة انتقالية، والإرادة السياسية موجودة لكن يجب اختيار الوقت الملائم».

وقد شارك في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر كذلك رؤساء كل من المعهد العربي لحقوق الإنسان والمركز الدولي للعدالة الانتقالية والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان إلى جانب مديرة المكتب الإقليمي العربي لمؤسسات المجتمع المنفتح وممثل المفوضية السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة فأكدوا أنه وإن اختلفت الخصوصيات السياسية وموازين القوى ونوعية الانتهاكات من بلد إلى آخر فإن حقوق الإنسان تظل القاسم المشترك بين سائر تجارب منظومات العدالة الانتقالية في كل من المغرب وأمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا ورومانيا وغيرها. كما ركزوا على ضرورة تبادل التجارب والأفكار في مجال العدالة الانتقالية بما يساعد البلدان المعنية على التأسيس لمرحلة جديدة تقطع بها مع الاستبداد والظلم.

فقد بين عبد الباسط بن حسن رئيس المعهد العربي لحقوق الإنسان أن الانتقال السياسي يبقى منقوصا «إذا لم يجعل من حقوق الإنسان جوهر عمله وأداة أساسية تقطع مع أساليب الثأر والإقصاء». وأشار إلى أن المعهد سينطلق في تنفيذ برنامج مع وزارة التربية يهدف إلى نشر ثقافة حقوق الإنسان داخل المؤسسات التعليمية.

ومن جانبه نوه دافيد تولبارت رئيس المركز الدولي للعدالة الانتقالية بالأداء التاريخي للثورة التونسية معتبرا أن نجاحها سيشكل مثالا يحتذى به في كامل المنطقة العربية وأشاد بثورة 14 جانفي ثورة الكرامة والحرية، وقال : «قمتم بثورة أصبحت محل إشادة عالمية ومثالا يحتذى لدى كافة الشعوب المتطلعة للحرية. ، وقد أكد على وجود أخطاء شائعة في مفهوم العدالة الانتقالية وخلط بين العدالة التقليدية والعدالة الانتقالية التي لا تتعلق بطي صفحة الماضي بل مواجهة الماضي والاستقصاء والحقيقة ومحاسبة مرتكبي الجرائم ودعم ومساعدة الضحايا والإصلاح العميق لجهاز الأمن.

مبينا بأن المسؤولية والعدالة الجنائية ركيزتان أساسيتان في العدالة الانتقالية، لكنها ليست كافية، وقال : «المجتمع يحتاج إلى معرفة الحقيقة عن الجرائم المرتكبة وحجم الضحايا، ووضع برامج لجبر أضرار الضحايا، واتخاذ خطوات لمنع تكرر الاستبداد والتعدي على حقوق الإنسان». وأوضح جوزيف شكلة المفوض

السامي لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة أن العدالة الانتقالية في تونس «يجب أن تنبع من العبقرية المحلية» مؤكدا أنها مرحلة تاريخية تجمع في نفس الوقت بين إرادة المجتمع المدني والإرادة السياسية وأنه لا يوجد أنموذج متكامل في العدالة الانتقالية، مفيدا أن الحلول يجب أن تصدر من الخصوصية التونسية مع الاستئناس بتجارب الدول التي أقامت تجارب عدالة انتقالية. وفسر بابلو دي جريف مدير البحوث بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية العدالة الانتقالية على «أنها ليست شكلا خاصا من أشكال العدالة... بل هي تكييف للعدالة على النحو الذي يلائم مجتمعات تخوض مرحلة من التحولات في أعقاب حقبة من تفشي انتهاكات حقوق الإنسان». وبين أن التجارب السابقة في هذا المضمار ركزت بالخصوص في بعث لجان للتحري بشكل معمق في الانتهاكات، وتقديم برامج للتعويض للعائلات المتضررة وجبر الأضرار بالإضافة إلى القيام بإصلاحات عميقة في أجهزة الأمن. ومن جانبه أشار خوزي زلاكات أستاذ حقوق الإنسان بكلية الحقوق بتشيلي إلى أن الهدف من العدالة الانتقالية هو إرجاع الطمأنينة للنفوس حتى يتهيأ المجتمع التونسي لبناء صفحة جديدة من الديمقراطية. وشدد أحمد الرحموني رئيس الجمعية التونسية للقضاة على ضرورة إصلاح المؤسسة القضائية باعتبارها المدخل الأساسي لإصلاح المؤسسة السياسية قائلا في هذا السياق: «إنّه لا يمكن الحديث عن عدالة انتقالية دون اعتماد على المؤسسة القضائية». أما رئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان مختار الطريفي فقد لفت الانتباه إلى أن معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل يفترض أيضا تدارس الحاضر لإنجاح مقومات العدالة الانتقالية. وبخصوص محاكمات المنتهكين لحقوق الإنسان في العهد السابق أوضح رئيس الرابطة أن هذه المحاكمات يجب أن تمر عبر المؤسسات القضائية وليس عبر القصاص أو المحاكمات الشعبية.

2 – الاستفادة من التجارب السابقة :

كما شارك في هذا المؤتمر الذي يبحث بالخصوص مواضيع العدالة الانتقالية في أوضاع ما بعد الاستبداد والمساءلة القضائية والمحاكمات وإصلاح القطاع الأمني ومعالجته، خبراء من جنوب إفريقيا وأمريكا الجنوبية وآسيا والعالم العربي. وبحث الخبراء المشاركون في الفترة محوري المساءلة القضائية والمحاكمات وإصلاح القطاع الأمني ومعالجته، وقد اقترح بعض المشاركين أن تتعاون الدولة مع بعض منظمات المجتمع المدني والمنظمات الحقوقية الدولية في إعادة هيكلة قوات الأمن التونسية ورسكلتها من خلال إقامة دورات تدريبية لعناصرها في مجال حقوق الإنسان وذلك بعد تطهيرها من العناصر المتورطة في الانتهاكات.

فقد بينت المحامية التونسية الأستاذة نزيهة بوذيب أن عملية المساءلة القضائية في مسارات العدالة الانتقالية تقتضي توفر 5 مسائل، هي كشف الحقيقة، وتعويض الضحايا، وتطهير المؤسسات والأجهزة الإدارية والقضائية وتأهيلها، إلى جانب ضمان عدم تكرار الانتهاكات مستقبلا، والملاحقات والمحاكمات. وأوضح رئيس المركز الدولي للعدالة الانتقالية دافيد تولبارت أنه يمكن في مرحلة ما بعد الثورة الاكتفاء بمحاسبة رؤوس النظام من الذين ثبتت مسؤوليتهم في انتهاكات ضد شعوبهم مشددا على ضرورة أن يتم ذلك في ظل نظام يطبق القانون وعلى تنظيم دورات تدريبية للقضاة وللشهود. وأشار المستشار السامي بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية لوك كوتي إلى أن المرحلة الانتقالية التي تعيشها تونس تقتضي إيجاد بدائل قانونية جديدة لإثبات الجرائم التي قام بها رأس النظام أو ما أسماه بالمحرض الذكي عن طريق «آلته الزجرية» وفي ما يتعلق بمحور إصلاح القطاع الأمني ومعالجته، أكدت الخبيرة في المعهد النرويجي للشؤون الدولية مارينا كباريني أن المؤسسة الأمنية عادة ما تكون فاسدة في الأنظمة الدكتاتورية، موضحة أن عملية الإصلاح تتم وفق ثلاث خطوات أساسية تنطلق من تقييم الوضع وعزل

الموظفين الفاسدين ثم في استغلال خبرة ومؤهلات من ثبت انتهاكه للقانون في فترات الظلم وأخيرا في تكوين لجنة مستقلة تتكون من شخصيات ذات مصداقية لاختيار احد أنماط الإصلاح الإداري. وأوضح بابلو دي غريف مدير البحوث بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية أن من أكبر تحديات المرحلة بالنسبة لبلد كتونس هو حل قوات الأمن التي ثبت فسادها داعيا إلى ضرورة تأهيل المؤسسة الأمنية وتوعيتها بمسألة حقوق الإنسان. وفي ذات السياق شدد رئيس مركز الدراسات حول حقوق الإنسان والديمقراطية بالمغرب الحبيب بلكوش على ضرورة إقناع المؤسسة الأمنية بالجلوس على طاولة واحدة مع ممثلي حقوق الإنسان معربا عن الأمل في أن ترسي التجربة التونسية مثالا يحتذى للإصلاح الأمني في المنطقة العربية.

فقد أكد «توفيق بودربالة» رئيس لجنة تقصي الحقائق صباح الجمعة خلال أشغال المؤتمر الدولي حول العدالة في الفترات الانتقالية على أن اللجنة لم تسحب البساط من تحت المؤسسة القضائية، وإنما هي وسيلة للتوصل إلى حقيقة الانتهاكات التي اقترفها النظام السابق منذ 17 ديسمبر 2010 قائلا: «إنها ليست بدعة أوجدتها تونس . . . وقد بعثت لجان مماثلة لها في السابق في دول عرفت انتقالا في نظام الحكم». وأشار في افتتاح الجلسة التي خصصت للبحث في محوري «الحقيقة جزء من العدالة» و«تنفيذ الحق في التعويضات» إلى أن موجة النقد التي طالت اللجنة في بدايتها تعود إلى أجندات سياسية لبعض الأحزاب مؤكدا أن إحداث اللجنة كان ضرورة طالبت بها الجمعيات الحقوقية وجمعية النساء الديمقراطيات قبل سقوط النظام السابق للوصول إلى تفاصيل الانتهاكات المسجلة منذ 17 ديسمبر 2010. وشدد على استقلالية عمل اللجنة عن التوظيفات السياسية، مبينا أن هدفها الأساسي هو الوصول إلى حقيقة الانتهاكات التي جدت خلال الأحداث الأخيرة وأنها هيئة مؤقتة تستأنس بالتجارب العالمية في مجال العدالة الانتقالية. وأضاف أن الثورة التونسية ستثري التجربة العالمية في مجال الانتقال الديمقراطي و«ستكون تونس في وقت قريب ضمن كوكبة البلدان الديمقراطية». ومن جهته طرح «وحيد الفرشيشي» أستاذ القانون بجامعة تونس مسألة التعويضات وجبر الأضرار للذين طالتهم انتهاكات النظام السابق مؤكدا أن تونس لا تملك برنامجا واضحا في هذا الشأن في ظل إمكانية اتساع قائمة المتضررين. كما سلطت الأضواء على التجارب الدولية في مجال العدالة الانتقالية. وأكد المتدخلون أهمية إبراز الحقيقة في هذه الفترة كمرحلة أساسية لبناء المستقبل، وضرورة تشريك مكونات المجتمع المدني في اللجان الانتقالية واعتماد مبدأ التشاور بين كل الأطراف وإتباع مبدأ المصالحة والمحاكمات القانونية بعيدا عن أساليب التشفي والانتقام. وفي هذا الإطار استعرضت «بريسيلا هاينر» المستشارة السامية لدى مركز الحوار الإنساني بسويسرا التجربة الأرجنتينية في مجال تقصي الحقائق إثر الانتهاكات التي اقترفها النظام العسكري في الأرجنتين خلال سبعينات القرن الماضي مشيرة إلى أن تونس اليوم تسير على الدرب الصحيح و«أن مهمة المجلس التأسيسي الذي سينتخب في 24 جويلية المقبل ستتمثل أساسا في تقديم الإصلاحات الضرورية لتفعيل دور المؤسسة القضائية والسياسية».

وقالت المسؤولة الإعلامية بالمعهد ، روضة معلاوي إن المؤتمر الدولي حول «العدالة الانتقالية معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل: العدالة في الفترات الانتقالية» هو مؤتمر ينتظم بالتعاون بين المعهد العربي لحقوق الإنسان والمركز الدولي للعدالة الانتقالية والرابطة التونسية لحقوق الإنسان ومكتب المفوضية السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة.

وحسب المعلاوي سيبحث المشاركون، وهم خبراء بارزون على المستوى الإقليمي والدولي «سبل ترجمة مطالب العدالة والمساءلة في تدابير ملموسة تعالج انتهاكات حقوق الإنسان الماضية وتمنع تكرارها»، كما سيوفر المؤتمر المعني فرصة للمشاركات والمشاركين لمناقشة التجارب والدروس المستفادة في السياقات الانتقالية التي

تشمل المغرب وجنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وفحص موضوعات كالعدالة الجنائية والبحث عن الحقيقة والإصلاح المؤسسي والعدالة بين الجنسين والتعويضات.

وتزامن انعقاد هذا المؤتمر مع تطور حدث بشأن محاكمات المسئولين السابقين في تونس، حيث صرح مصدر قضائي تونسي أخيرا بأنه تم إيداع الأمين العام لحزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم سابقا في تونس السجن. وفي بيان مقتضب نقلته مصادر إعلامية إن «قاضي التحقيق بالمحكمة الابتدائية بتونس، استنطق يوم الاثنين، محمد الغرياني الأمين العام السابق لحزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، وأصدر في شأنه بطاقة إيداع بالسجن». ولم يحدد المصدر التهمة التي وجهت للغرياني. وباعتقال الغرياني يصبح عدد المسئولين الحزبيين الموقوفين على ذمة العدالة أربعة أشخاص، فلقد سبق ذلك اعتقال ثلاثة أعضاء في الديوان السياسي للحزب المنحل وهم عبد العزيز بن ضياء وعبد الله القلال وعبد الوهاب عبد الله الذين يعتبرهم الشعب التونسي مسؤولين مباشرين عن انتهاكات حقوق الإنسان في تونس بعد الرئيس بن علي وأجهزته الأمنية. هذا وقد كانت محكمة تونسية رفضت في الثامن والعشرين من مارس الماضي طعنا تقدم به محامون عن حزب التجمع الدستوري الديمقراطي ضدّ قرار سابق صدر مطلع الشهر الجاري عن محكمة البداية بالعاصمة يقضي بحل الحزب ومصادرة جميع أملاكه. وصدور المرسوم الانتخابي للمجلس التأسيسي والذي نص على حرمان كل من تقلد مسؤولية حكومية أو في صلب هياكل حزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل أو من ناشد الدكتاتور بن علي للترشح لانتخابات 2014 وهو ما اعتبره البعض خلال المناقشات، أي حل الحزب ومنع قيادييه من الترشح كجزء من العدالة الانتقالية وتحقيقا لمطلب شعبي.

3 – الانتقال السّياسي يبقى منقوصا دون حقوق الإنسان :

وأفادت السيدة دينا الخواجة، المديرة مكتب الإقليمي العربي لمؤسسات المجتمع المنفتح أن الطريق ما تزال طويلة في تونس لإرساء دولة القانون والمواطنة، مشيدة بالدور الطلائعي لثورة تونس التي لا تستهدف استبدال نظام سياسي بآخر بل تسعى لتقويض دعائم السلطوية عبر إرساء بناء ديمقراطي يطور المقاربات الأمنية والسياسية والاقتصادية وهي أول خطوة على الطريق الصحيح، على حد تعبيرها. ودعا السيد مختار الطريفي رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان أن الحاضر يتطلب ضرورة التحدث عن انتهاكات الماضي ومحاسبة من ثبت تورطه في الفساد والقتل والتعذيب قبل المرور إلى المرحلة الانتقالية وبناء المستقبل. وشدد الطريفي على أهمية المحاسبة وأن تأخذ العدالة مجراها والإحالة على القضاء لكل الذين ارتكبوا تجاوزات. وقال : «لا يمكن أن نفهم أن العدالة الانتقالية تعويض عن هذه المهمة أو قفزا عن مرحلة العدالة التقليدية، كما لا يمكن أن نبقى عند مرحلة القصاص». مشيرا إلى أن التعويض يجب أن يشمل لا فقط الشهداء بل الجهات المحرومة عن الانتهاكات التي لحقت مجموعات سكانية وجغرافية بعينها وأثرت سلبا عليها وعلى متساكنيها. مضيفا قوله في سياق متصل: «واجبنا دعم القضاء التونسي والقضاة حتى يتمكنوا من القيام بدورهم كاملا لإرجاع الحقوق لأصحابها».

وبين عبد الباسط بن حسن رئيس المعهد العربي لحقوق الإنسان إن الانتقال السياسي يبقى منقوصا إذا لم يجعل من حقوق الإنسان جوهر عمله وأداة أساسية تقطع مع أساليب الثأر والإقصاء

خـــاتمـــة :

تعد الفترات الانتقالية من حياة الأمم والشعوب من أصعب المراحل التاريخية في سلم تطورها أثناء عملية التغيير والتحول من النظام الشمولي الدكتاتوري إلى

النظام الديمقراطي التعددي خصوصاً إذا شملت تلك التغيرات نظام الحكم والنهج السياسي والأيديولوجي لهذا النظام، ومؤسسات الدولة المختلفة، وكذلك نمط وسلوكيات العلاقات الاجتماعية والثقافية للمجتمع. ولكن مع وجود كل هذه التحولات هناك من يعتقد أن أفضل طريق يمكن سلوكه وتجنب تلك المطبات يكمن في مفهوم العدالة الانتقالية، على اعتبار أن هدف ومنهجية مؤسسات العدالة الانتقالية هو السعي إلى بلوغ العدالة الشاملة أثناء فترات الانتقال السياسي من الشمولية إلى الديمقراطية ومعالجة إرث انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي، ومساعدة الشعوب على الانتقال بشكل مباشر وسلمي وغير عنيف بهدف الوصول إلى مستقبل أكثر عدالة وديمقراطية.

فالمعروف أن كل وضع غير ديمقراطي واستبدادي تنتج عنه صور مختلفة من انتهاكات حقوق الإنسان، ولأنه لا يمكن التقدم للأمام وتحقيق أي انتقال ديمقراطي ما لم تتم معالجة ملفات الماضي فيما يتعلق بتلك الانتهاكات، وهذا الأمر يجب أن لا يقوم على الثأر والانتقام، وإنما الوصول إلى حلول عادلة ترتكز على اعتقاد مفاده، أن السياسة القضائية المسؤولة عن تلك الملفات يجب أن تتوخى هدفاً مزدوجاً وهو، المحاسبة على جرائم الماضي، ومنع الجرائم الجديدة من الوقوع وفق إستراتيجية تعتمد إعادة بناء وطن للمستقبل يسع الجميع، قوامه احترام حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون.

ورغم حداثة العدالة الانتقالية كمفهوم وتطبيق، إلا أنه اختلف في تحديد ظهور هذا المفهوم، فقد رجح البعض ذلك الظهور إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومحاكمات نورمبرغ والقضاء على النازية، في حين يرى آخرون أن معالم العدالة الانتقالية بدأت تتشكل وتتضح مع تشكيل محاكمات حقوق الإنسان في اليونان في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، ومع ملاحقة نظام الحكم العسكري في الأرجنتين، وجهود تقصي الحقائق في أميركا الجنوبية، كذلك ما يعتقد إنه أسهم في ترسيخ مفهوم العدالة الانتقالية فتح ملفات وكالة الأمن الداخلي السابق في ألمانيا، ومنع منتهكي حقوق الإنسان السابقين من الوصول إلى مناصب في السلطة من خلال ما عرف بعمليات التطهير في تشيكوسلوفاكيا عام 1991. كما كان للجنة الحقيقة والمصالحة التي أنشأتها جنوب أفريقيا عام 1995 دور كبير ومهم في دفع مجتمعات أخرى لتبني فكرة العدالة الانتقالية. وأخيراً، تكللت كل تلك الجهود في مجال العدالة الانتقالية، بإنشاء المحكمة الجنائية الدولية التي تعتبر قمة التطور في جهود البشرية ضد امتهان كرامة الإنسان وحقوقه. وهكذا يمكن اعتبار الربع الأخير من القرن العشرين بداية التجارب المهمة والناجحة في مجال العدالة الانتقالية في مختلف أنحاء العالم، ولا سيما في البلدان التي انتقلت من النظم العسكرية والدكتاتورية إلى النظم الديمقراطية التعددية كما هو الحال مع جنوب إفريقيا وبعض دول أميركا الجنوبية مثل تشيلي والأرجنتين والسلفادور وبيرو، كذلك حققت العدالة الانتقالية نجاحاً في شرق أوروبا عندما تم تغيير تلك الأنظمة الاستبدادية إلى النظم الديمقراطية.

وبذلك تكون العدالة الانتقالية هي إحدى ركائز بناء صرح الحقوق الإنسانية في تلك المجتمعات. وهي ضرورة لا غنى عنها لحماية واحترام الإنسان وحقوقه، والعدالة على وجه العموم هي قيمة عليا وفكرة أصلية في كل المعتقدات والأديان.

وإذا كانت مفاهيم العدالة الانتقالية تعتبر ضرورة ملحة للبلدان والشعوب التي شهدت تغييراً وتحولاً جذرياً لأنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فإن بلداً كتونس هو بأمس الحاجة إلى الأخذ بتلك المفاهيم وذلك لجملة من الأسباب والمبررات الموضوعية، يقف في مقدمتها طبيعة ومنهجية النظام السياسي الذي حكم البلاد طوال تلك العقود المنصرمة، والذي انفرد بأفعال وتوجهات وأساليب لم يشهد لها مثيل عبر التاريخ المدون، ليس في نهجه القمعي والتسلطي بل في كيفية

إدارة شؤون الدولة ومؤسساتها. السبب الآخر الذي يحتم على تونس تبني مؤسسات العدالة الانتقالية وتطبيق مفاهيمها يكمن في حجم ونوعية التركة الثقيلة التي أورثها ذلك النظام للشعب التونسي، وهي من الثقل بحيث سيبقى ظهر تونس ينوء بها لسنوات وربّما لعقود طويلة، ومن هنا تأتي أهمية بناء مؤسسات العدالة الانتقالية في هذه البلاد لمعالجة كل هذه الترسبات ومخلفات الماضي، باعتبارها إحدى الوصفات العلاجية لكيفية التعامل مع مخلفات النظام السابق السـياسية والاقتصادية والتربوية. إن عملية التحول الواسع النطاق الذي طرأ على الواقع التونسي والمتمثل بالانتقال من الدكتاتورية إلى الديمقراطية هو بمثابة التحول إلى النقيض السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهذا الأمر يبدو أكثر صعوبة وتعقيدًا من عملية التغيير نفسها. ونظراً لأهمية الموضوع وحساسيته، وضمان نجاح هذه التجربة الوليدة، ينبغي على الجميع المشاركة في النقاش الدائر بشأن مواجهة وتصفية تراكمات العهد السابق واختيار أفضل السبل لتحقيق المصالحة الوطنية، ومنع عودة الدكتاتورية من جديد، بإفساح المجال لمؤسسات العدالة الانتقالية بأخذ دورها في بناء تونس الجديدة. على اعتبار أن فكرة وتطبيق العدالة الانتقالية واحدة من الحلول الناجعة والناجحة للمجتمع التونسي، وتعد خطوة مهمة في تحقيق الطمأنينة والسلم الاجتماعي.



الحكـــومــة (*)

الشيخ محمد السنوسي

مصدر حكم يحكم حكما حكومة واسم من تحكّم بمعنى فصل الخصومة، والحكومة في اصطلاح السياسيين قوة تحصل من اجتماع طائفة من الأمة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضاء الكافة. ونعني بمقتضيات الطبيعة ما اقتضته الحاجة الإنسانية للمأكل والملبس والمسكن والمنكح. وكل النفوس البشرية تطلب ذلك على حسب ما زيّن لها (زيّن للناس حب الشهوات) «الآية1».

ولا شكّ أن الغيرة الطبيعية إذا منعت الناس من تمام الإنتفاع كان ذلك سببا لمفاسد كبرى من أعظمها إضمار الشر لأهل ذلك المنع، وطلب الأشياء بطرق قبيحة من الغضب والسرقة والزنا. وأنواع من الحيل لانتهاب متاع الناس بالباطل، وجميع ذلك شرّ على الهيئة الإجتماعية لا يأتلف معه نظامها. فوجب المصير إلى إرفاق الهيئة بإقامة الحكومة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضاء الكافة. ولا سائغ أن تطلب رضاء الجميع إذ في اختلاف الأهواء والمقاصد والشهوات مانع الحصول على رضاء الجميع. فالحكومة هي السلطة الأولى حيثما وجدت، وقد ذكر أرسطاطليس للحكومات ثلاثة أنواع: الأول الذي يكون الأمر فيه لواحد وهو الملكية أو الإمبراطورية المطلقة. والثاني الذي يكون الأمر فيه لعدّة رجال منتخبين من أعيان الأهالي وهو الإمارة. والثالث الذي يكون الأمر فيه لجميع الشعب وهو الجمهورية. ونحن نذكر الحكومات الآن على حسب ما بلغت إليه في العصر الحاضر بين السياسيين.

الحكومة الأولى : الملكيـة

وهي على قسمين: ملكية إطلاق وملكية تقييد. أمّا الأولى فهي التي كان الأمر فيها لواحد منفرد بالتصرف تسعد الأمة بسعادته، وقلّما سلمت لها السعادة. وتشقى بشقاوته ما حييت. فإذا راجعت تاريخ تلك الدول أيقنت أن لملوك الإطلاق من لدن الدول الغابرة أثرا عجيبا في المعمور الذي تمّ عمرانه بالعدل والمساواة. ولا نطيل ذكرا بما ضاقت عنه خزائن

*) الرياض الناضرة بمقالات الحاضرة، تحقيق علي العريبي، المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس 2000

المكاتب التاريخية من آثار ملوك الإطلاق في سائر الآفاق. وسبحان من انفرد بالملك المطلق (ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون) (2).

ولكن منذ تنبّهت الأمم لحقوقهم وتحرّوا لأنفسهم أن القصد من الحكومة هو منع الناس بعضهم من بعض لا جمع الناس لشهوة من ينيطون به أمرهم فما كان منهم إلاّ دفع ذلك عنهم وصاروا إلى ملكية مقيدة أعني الحكومات القانونية وهي إن كان الأمر فيها لواحد إلاّ أن قيود القوانين والمجالس وحجز القوة العالية والدفاعية عن توليها إلى وزراء الدولة صيّر الحكومات القانونية بحسن المساواة والعدل إلى حيث حصل فيها من العمران ما استبحر تمدّنه إلى الغايات التي بلغت إليها كثير من ممالك أميركا وأوروبا الإمبراطورية والملكية، فانتشرت بينهم أسباب الثروة بانتشار المعارف وحرية الإجتماعات التجارية والزراعية والصناعية والإعانات الخيرة إلى أن بلغت الأمة من الحضارة والتمدن والقوة ما فرق سياج طبيعة العمران البشري على رأي وليّ الدين ابن خلدون (3) من حيث أنه يرى أن استبحار العمران بالحضارة والتفنن والترف يفضي بأهله إلى الإخلاد للراحة فتنقلب القوة إلى الضعف، حتى جعل للأمة أطوارا طبيعية كالأطوار الشخصية. ونحس إذا نظرنا الحالة التي بلغت إليها أمريكا وكثير من ممالك أوروبا من الحضارة والتفنن في الترف وما بلغت إليه في ضمن ذلك من القوة الدفاعية وتقدم اختراعات الأسلحة النارية وبوارج الفولاذ والحصون المدرعة وزوارق التوربيد إلى غير ذلك من تقدم أسباب التقارب بطرق الحديد وبريد البحر والتلغراف وتيسير أسباب الإكتشافات وتسهيل المعاملات بانتظام البنكات وإيجاد المعامل التي لا تزال اختراعاتها في تقدّم، واستخراج المقاطع والآثار التي هي من أعظم ينابيع الثروة. ويمكن لنا أن نقول إنّ حسن انتظام الأمن والمساواة والعدل حمل أهل المعارف والمتاجر والبضائع على جعل أنواع الترف من موارد الثروة التي يستعملونها فيما يفيد قوة الأمة فحصل للقوم نشاط آخر أعظم من نشاطها الأول. ولا يزال هذا النشاط في تقدم باتساع دائرة المعارف بينهم على الوجوه المثمرة لخير البلاد بفتح مكاتب التعليم وتيسير أسباب نشر العلوم وتقوية بواعث المؤلفين والإعتناء بشأن البارعين والإهتمام بطبع الكتب والصحف المفيدة إلى حيث إن الكتاب الواحد تطبع منه عشرات الآلاف، والصحيفة تطبع منها مئات الآلاف، وجميع ذلك تستوفيه الأمة بنشاطها واعتنائها. وعن ذلك نتجت نتيجة انتشار المعارف ووفور ثروة أصحابها وتقدم الفنون والإختراعات إلى حيث لا يدرى منها، والأمر كله لله. وأين هاته الحال من حالة من يجدون ثروة لم ينفقوا عليها حركة فيستعملونها في الترف مع البطالة من غير وازع فتصير إلى العدم ويضمحلّون باضمحلالها. كل ذلك بسبب الإهمال الذي تنعدم دونه الآمال وتحبط معه الأعمال، إذ أن ذلك بطبعه يبعث أهله على ملازمة السرف في أنواع الترف. (رجز):

إن الشباب والفراغ والجِدهْ   مفسدة للمرء أيّ مفسدْه (3م)

ومن مالت به نفسه إلى ذلك الفساد لا يمكـن أن تـتخلق معه إلاّ بالرذائـل التي لا تزيده إلاّ شرّا ولا يستمـع بهـا من الموعظة نهيا ولا أمرا ومثل هؤلاء في شغل شاغل عن اقتناء المعارف بمطالعة الكتـب أو الصحف. فالجاهل منهم قانع بجهله لا يرى من الأهمّ إلاّ ما يعين على التطرف بالجهالة. وربما رأى أن المعارف والحقوق مضادة لمعقوله (من جهل شيئا عاداه) والمنتسب منهم للإحتراف بصناعة القلم أو حرفة من العلم لا يزيد على قدر الضرورة للقيام بحرفته. بل إنه ربما يرمي ما زاد على ذلك من العبث أو بما سخط لما يعدّه مباثنا لعلمه كأنّه يريد أن يحصر دائرة الوجود فيما يتصوّره رأيه، وما سوى ذلك لا يتلقاه إلاّ بالإعتراض وتحمل التعب من شدة الأغراض وليست هاته حالة المتقدمين في هذا العمران البشري إذ لا تكمل أخلاق الرجال بالإعتراض والإعجاب والقناعة بأضعف الأسباب. ومتى تكمل الأخلاق بغير تدرّب وتعاون وتقدّم في كل صنع محمود (والبدايات تدرك النهايات) ومتى تكمل الحالة الإنسانية بغير تعلّم؟ (وزمن التعلم من المهد إلى اللحد) ومتى تتقدم الأمة إذا لم يوجد منها تجاذب إلى ما فيه تنبيه أفكارهم وإثارتها، ولم تعتن بشأن الأحوال الحاضرة في العلوم والصنائع بل والعمل

والمعاملة؟ ولكن شرّ الحالات حالة هرم الأمة التي تذهب بعزائم أولي العزم حتى تتداعى سائر الجهات وتحيط بها جميع الآفات فتصير إلى الإضمحلال بسبب تلك الأحوال، وذلك مصداق رأي وليّ الدّين (*).

أفهذه حالة الأمم المتقدمة في رياض الآداب والتعاون بالمعارف على ما فيه نجاحهم الذي هو نجاح الهيأة الإجتماعية كلا. ولكن مهما كان انتظام الحكومة واتساق أصولها وفروعها مبنيا على التّبصر وحفظ النظام بتنشيطهم البارعين وكبح جماح نفوس الجاهلين إلاّ بلغت الأمة بالترقي إلى مدارج التقدم مبلغها. وقد رأينا بمنّة الله أن البلاد التونسية وجد بها رجال يذكر فضلهم في كل مجال كـثّـر الله من أمثالهم ونفع البلاد بما يثمر نجاح أعمالهم.

وأمّا الحكومة الجمهورية فهي المنوطة بمن ينتخبهم الشعب من الأمة وهي انتخابات وقتية تتجدد في آجالها جارية على ناموس القوانين المنتظمة وحرية الأمة في الدول الجمهورية أعلى حرية تعين على نشر الأفكار، وإظهار الآثار، وإحياء ما دمّرته الأعصار بتحريك همم الأحرار لاكتساب الفخار تتساوى فيها الأفراد وتتحد المقاصد إلى حبّ خير البلاد. وعن ذلك تتفرع فروع التقدمات بأسرها. وتتخرج نتائج الأعمال من سرها. فالمتقدم فيها من قدمته آثاره. وظهرت بين الناس أخباره (بسيط):

والناس أكيس من أن يمدحوا رجلا ما لم يروْا عنده آثارَ إحسانِ (4)

الهوامش والإحالات

1) آية 14

2) آية 23

3) عبدالرحمان بن خلدون (732-808 هـ/ 1332 م- 1406 م) اعتمده محمد السنوسي في كثير من هذه الفصول التي بين أيدينا، ممّا يدلّ على مكانة ابن خلدون عند المثقفين التونسيين واهتمامهم بمقدمته باكرا.

انظر: الرحلة الحجازية، ج 2، ص 294 مثلا. وفي خصوص الملك وأصنافه يمكن مقارنة ما ورد في هذا الفصل بما جاء في الإتحاف، ج 1، ص 6-32.

3م) لم أهتد إلى قائله

*) يعني عبدالرحمان بن خلدون في المقدمة.

4) لم نتعرف على قائله / الحاضرة عدد 6 بتاريخ 6 سبتمبر 1888.

المذاهب الإسلاميّة (*)

الشيخ عبد العزيز الثعالبي

وبغضّ النظر عن تلك الأسباب الراجعة إلى اتّصال المسلمين بالصّليبيين وإلى التعصّب المسيحيّ، فهناك أسباب أخرى تكتسي صبغة داخلية خالصة، إن صحّ القول.

فالمسلم يرجع كلّ شيء إلى دينه، سواء موقفه السياسي أو حياته الخاصة أو ما يمكن أن يتخذه من قرارات إلخ . . . فكلّ شيء في نظره منصوص عليه ومنظّم في القرآن. وبناء على ذلك فقد كان همّ جميع المفسرين التوفيق بين المواقف السياسية والمبادئ الدينية.

كما كان الطغاة والمغتصبون في حاجة إلى الإستناد إلى سلطان القرآن لتبرير وتمرير جرائمهم واغتصاباتهم وأحكامهم. فأين هو النص القرآني الذي يتحدث عن ملوك المسلمين وحتى عن ملوكية في الإسلام؟ ومن هو الرسول؟ هل هو ملك؟ كلاّ ! إن مهمته ووظائفه قد حدّدها القرآن كما يلي: (وما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون- بالبيّنات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم ولعلهم يتفكرون). «سورة النحل، الآيتان 43 و44». (وما أرسلناك إلاّ مبشرا ونذيرا). «سورة الإسراء، الآية 105».

فلماذا لم ترث الرّسول عليه الصّلاة والسّلام ابنته ولا أحفاده؟ ذلك لأنّ النبي صلى اللّه عليه وسلم قال ما معناه: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة» (م1).

ولم يعيّن صهره الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه خليفة للمسلمين، إلاّ بعد أن تمّ انتخابه، بناء على طلب صادر من كافة معاصريه من المسلمين، ومن هم الخلفاء، حسب التعاليم الإسلامية الأولى؟ هل إنهم ملوك يتمتعون بسلطة مطلقة؟ كلاّ إنهم رؤساء يجمعون بين السلطة القضائية والإدارية والدينية، وهم منتخبون، أي من الممكن خلعهم. فعندما أجبر الصحابة رضي الله عنهم الخليفة الثالث عثمان بن عفان على التخلي عن مهامّه وامتنع، هجموا عليه في بيته وقتلوه (*1).

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على مبدأ انتخاب الخلفاء المسلمين. فإنهم ينتمون إلى المجموعة الإسلامية ويعتبرون بمثابة الآباء

---

*) روح التحرر في القرآن ، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1985

بالنسبة إلى المسلمين، فيستشيرونهم إذا ما التبست عليهم السبل، سواء لإصدار بعض الأحكام أو لتنظيم بعض الغزوات. وكان الخلفاء يتوجهون إلى مواطنيهم وإخوانهم في الدين قائلين: «إن أكبر المسلمين سنّا هم إخواننا وأصغرهم سنّا هم أبناؤنا».

الفصل الخامس:

ومما تجدر الإشارة إليه أن الخلفاء الأولين وأصحاب الرسول رضي الله عنهم، كانوا يعلّقون أهمية بالغة على مبدأ الإنتخاب، والدليل على ذلك الرواية التالية:

لقد اندهش المسلمون عندما بلغهم نبأ انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. فمنهم من قالوا: « لا يمكن أن يموت الرسول» ومنهم من أخذوا في البكاء وقد استولت عليهم اللوعة والأسى. ومنهم من رفضوا التسليم بالأمر الواقع، فصرح أحدهم قائلا «لو قال أحد من جديد أن الرسول قد مات لقتلته بسيفي».

فتوجّه إلى الجمهور الخليفة الأوّل أبو بكر بن أبي قحافة مستشهدا بهذه الآية الكريمة:

(وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرّسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين). «سورة آل عمران، الآية 144»

ثم قال: «أيها المؤمنون من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت» (م2).

وعلى إثر ذلك هدأ الجمهور وقام بدفن الرسول صلى الله عليه وسلم. وبلغ إلى علم المهاجرين أنّ الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين خليفة المسلمين. فتحوّل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى هناك صحبة أبي بكر الصديق، فوجدا الأنصار بصدد المناداة بسعد بن عبادة خليفة للمسلمين. فصدّهم عمر عن ذلك بإعانة المهاجرين. وعندئذ أخذ أبوبكر عمر بيد وأبا عبيدة عامر بن الجراح باليد الأخرى قائلا: «إنّي أختار لكم أحد هذين الرجلين خليفة لكم». فقال أحد الأنصار للمهاجرين: «منّا أمير ومنكم أمير». ولو تحقّق هذا الإقتراح لحصل الإنشقاق في صفوف المسلمين. ولما رأى عمر ابن الخطاب المعروف بقوته البدنية وحنكته، أن أحد مشاهير الأنصار -وهو بشير بن سعد- قد بايع أبا بكر، اقتفى أثره وانتصب واقفا بجانب أبي بكر متوعّدا، بعدما صافحه وبايعه، فبايعه المسلمون، اقتداء بعمر.

وهكذا فإن هذا الإنتخاب الأول قد تمّ بفضل مبادرة عمر بن الخطاب ومسكه بالأمور وبفضل القوة الأدبية التي كانت تشعّ منه. ذاك ما اعترف به هو نفسه، إذ قال: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ولكنّ اللّه وقى شرها». وأضاف: «وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر وإنه كان خيرنا حين توفيّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم» (م3).

وبعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وقد قتل لأنه رفض التخلي عن الخلافة، بعدما اتّهمه الثّائرون بالتّزوير(*2)، قرّرت عائشة أم المؤمنين الإنتقام لعثمان، وقد انضمّ إليها عدد كبير من المسلمين. ودامت تلك الحرب اللّعينة سبعة عشر شهرا، ولم تضع أوزارها إلاّ بعد معركة الجمل، التي انتصر فيها الخليفة الرابع علي ابن أبي طالب ابن عمّ الرّسول صلى اللّه عليه وسلم.

ولكنّ ذلك الإنتصار لم يضع حدّا للقتال الذي لم يتوقف إلاّ بعد معركة صفّين الشهيرة، وقد دارت رحاها في السنة السابعة والثلاثين من الهجرة. وهي تلك المعركة المريبة بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي اتخذه رسول الله كاتبا للوحي وسيصبح فيما بعد أول ملك في الإسلام.

وعلى إثر تلك المعركة التي لم تسفر عن نتائج حاسمة، قرّر كل من علي ومعاوية الإلتجاء إلى التحكيم لتذليل جميع الصعوبات. واختار كل واحد منهما ممثّلا عنه. فاختار علي بن أبي طالب أبا موسى الأشعري واختار معاوية: عمرو بن العاص، فاتح مصر وأوّل حاكم لها. فقال عمرو لزميله أبي موسى الأشعري: «لم كلّ هذه الحروب الداخلية؟ ولماذا هدر دماء المسلمين عبثا؟ فالأفضل خلع

عليّ ومعاوية وتعيين خليفة آخر». فقبل أبو موسى الأشعري هذا الإقتراح وصعد على ربوة قائلا: «إني أخلع موكّلي عليّا» وخلفه على الربوة عمرو بن العاص الذي توجّه إلى الجمهور وصاح قائلا: «إني أسجّل خلع علي. وأعتبر معاوية الخليفة الأوحد». وهكذا فبفضل هذه الحيلة المقامة على سوء النيّة، توقّفت المفاوضات بين الشقين وانقسمت الخلافة الإسلامية ضمنيّا بين علي ومعاوية. فكانت الجزيرة العربية وفارس من نصيب علي، وكانت سوريا ومصر من نصيب معاوية.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن كل خصم قد استند إلى القرآن ليمسك بزمام الحكم. وبطبيعة الحال فإن كل واحد منهما كان يؤوّل القرآن في الإتجاه الموالي له. ومنذ ذلك التاريخ ظهرت للوجود أربعة أحزاب سياسية: الحزب الأول موال لعلي بن أبي طالب (وهو حزب أهل البيت)، والثاني موال لمعاوية بن أبي سفيان (وهو حزب الأمويين- نسبة إلى الدولة التي أسّسها معاوية)، والثالث لم يكن مواليا لا لهذا ولا لذاك (وهو حزب الخوارج الذي ينادي بأن لا حكم إلاّ الله- فلا حاجة إذن للخضوع لعلي أو لمعاوية). وهذا الحزب وهو الذي سيغتال عليّا فيما بعد- أما الرابع فهو الحزب المناهض للخوارج والذي لا يرى أيّ فارق بين حزب معاوية وحزب عليّ.

وممّا تجدر الإشارة إليه أيضا أن جميع تلك الأحزاب كانت في أوّل الأمر سياسية ثم ما لبثت أن تحوّلت إلى أحزاب دينية، انبثقت عنها المذاهب الأربعة التالية: المذهب الشيعي (حزب علي)، والمذهب اليزيدي (*3) (حزب معاوية- نسبة إلى ابنه يزيد)، والمذهب الإباضي (مذهب الخوارج)، والمذهب السنّي.

وبطبيعة الحال فقد ادّعى كل مذهب فيما بعد أنه يمثل المذهب الإسلامي الحقّ الحائز للحقيقة، باستثناء سائر المذاهب الأخرى. ومن الطبيعي أيضا أن تنطلق المجادلات بين أنصار كل مذهب من تلك المذاهب حول تأويل النصوص والتفاسير والنصوص الفقهية. ولقد تسببت تلك المناقشات والمجادلات الحادّة والمثيرة في ظهور عدة مذاهب أخرى تعدّ بالآلاف ولا تتّفق فيما بينها في أيّ شيء. وانقسمت تلك المذاهب إلى ثلاثة أقسام كبرى:

1 - المذاهب التي تعنى بالعقيدة والمعتقدات الدينية

2 - والمذاهب التي تجمع بين العقيدة والقوانين المستمدّة من الدين

3 - والمذاهب التي تبحث في المعاملات بين البشر وتستمد أحكامها من الكتاب والسنة.

والجدير بالملاحظة أن أغلبية تلك المذاهب قد انقرضت بعد وفاة مؤسسيها وأتباعهم ولم تبق لها بالنسبة إلينا إلاّ قيمة تاريخية. ولئن ظلت المذاهب الأخرى قائمة الذات إلى يومنا هذا، فذلك بفضل ما حظيت به من رعاية من لدن بعض الأمراء المسلمين الذين جعلوا منها شبه مذاهب دولية.

فلقد اعتنق عبد الرحمان الداخل المذهب المالكي بالأندلس. وعندما هاجر الأندلسيون إلى المغرب والجزائر وتونس وطرابلس، بعد طردهم من إسبانيا - كما أشرنا إلى ذلك آنفا- أصبح المذهب المالكي هو السائد في تلك الربوع (م4). إلاّ أن ملوك المغرب والجزائر وتونس- والحق يقال- كانوا قد اعتنقوا ذلك المذهب من قبل.

أما الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور، فقد اعتنق المذهب الحنفي المتّبع في بلدان المشرق حتى ظهور الدولة الأيوبية التي تولّت الحكم في مصر وسوريا ونشرت فيهما المذهب الحنفي وقد بقي قائم الذات وأصبح معمولا به من جديد عند قيام الدولة العثمانية. واعتنق ملوك الجزيرة العربية المذهب الزيدي والمذهب الحنبلي واتبع ملوك فارس المذهب البكري والمذهب الجعفري.

وهكذا فقد ظلّت المذاهب المذكورة قائمة الذات وما زالت مبادئها متّبعة في مختلف الأقطار الإسلامية إلى يومنا هذا.

وإننا نجد من بين أتباع تلك المذاهب عددا لا يستهان به من العلماء الذين ألفوا العديد من المصنّفات. وقد أبرز كلّ واحد منهم محاسن مذهبه. إلاّ أن أولئك العلماء، عند قيامهم بذلك العمل، لم يهملوا مصالحهم الشخصية، لأن جميع أعمالهم كانت ترمي إلى الرفع من شأن أمرائهم وتبرير اغتصاباتهم وجرائمهم ومظالمهم، التماسا لمرضاتهم.

على أنّنا لا ننكر أن بعض أولئك العلماء قد ألّفوا مصنّفاتهم عن حسن نيّة، لا رائد لهم إلا المبدأ دون أي اعتبار آخر.

وعلى وجه العموم فقد كانت مؤلفات العلماء المذكورين مضرّة وراجعة بالوبال، لأنّ كل واحد منهم، إذا بحث في نظرية دينيّة أو تشريعية أو قانونية أو أخلاقية، كان يستند إلى نظرية مذهبه حول ذلك الموضوع. ومن الطبيعي أن يفضي به البحث إلى هذه النتيجة الحتمية:

«هل إن المبدأ الديني أو التشريعي أو الأخلاقي مطابق لمبادئ مذهبه؟ إن كان الأمر كذلك فهو مبدأ بديع وإلاّ فهو مبدأ مقيت من الواجب رفضه».

ولكن يتعذّر على صاحب المذهب الإصداع بذلك لكي لا يرمى بالمروق عن الدين. لذلك فإنه يعمد إلى إرهاق النص بما لا يطيقه، إلى أن يصل إلى استنتاجات لا معنى لها، ولا يتسنى له إقناع الناس بها، إلا بالإلتجاء إلى مقاييس فاسدة ومفارقات حقيقية.

ولقد ازداد عدد القوانين التي استمدّها أولئك العلماء من الدين إلى حدّ أن الذين جاؤوا من بعدهم قد ضاعوا في التفاصيل وعجزوا عن الرجوع إلى الينابيع والأصول.

وللمزيد من توضيح النتيجة الحاصلة في هذا الميدان وما ستعقبها من نتائج، لا مناص من الرجوع إلى القرنين التاسع والعاشر من الميلاد الموافقين لأواخر القرن الثاني من الهجرة والقرون الموالية، أعني العصر الذي بلغت فيه المدرسة التقليدية ذروتها، لنرى كيف كانت حالة العلوم والحضارة عند المسلمين في ذلك التاريخ..

الهوامش والإحالات

م1) الحديث أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود ومالك وأحمد ونصّ البخاري: «لا نورث، ما تركنا صدقة» (فتح الباري، ج 7، ص7). ولأحمد عن أبي هريرة: «إنّا معشر الأنبياء لا نورّث. ما تركت بعد مؤونة عاملي ونفقة نسائي صدقة» (المسند، ج 2، ص 463).

*1) لقد أخطأ المترجم الفهم في خصوص موقف الصحابة من قضية قتل عثمان. إذ من المعلوم أن رؤوس الفتنة قد «زوّروا كتبا على لسان الصحابة الذين بالمدينة وعلى لسان علي وطلحة والزبير يدعون الناس إلى قتال عثمان» (ابن الأثير -3/ 75 و3/ 85). فلعلّ المترجم خلط بين قتال عثمان (الوارد في الخبر) وقتل عثمان (الوارد في النص الفرنسي).

م2) ثم قال: من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل (السيرة الحلبية، ج 3، ص 392). وفي سيرة ابن هشام: من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت (الروض الأنف، ج 7، ص 550)

م3) راجع هذه الخطبة في الكامل لابن الأثير، طبعة 1356 بالمطبعة المنيرية، ج2، ص 221.

*2) لقد تضمن النصّ الفرنسي خطأ فادحا وقع فيه المترجم حينما ترجم معنى التزوير بعبارة «التلبس بالجريمة»، ونسب ذلك التلبس إلى سيدنا عثمان رضي الله عنه.

*3) لا نعرف مذهبا يدعى باليزيدية. ولعلّ المؤلف- أو المترجم- خلط بين أتباع معاوية المطالبين بدم عثمان، فسمّي حزبهم بالعثمانية، والزيدية، وهي فرقة من الشيعة تتولّى زيد بن علي زين العابدين (أنظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 22)

م4) خلط بين المذاهب الفقهية والمذاهب العقدية. من الملاحظ أن انتشار المذهب المالكي بأقطار الغرب الإسلامي كان على أيدي تلاميذ الإمام مالك وخاصة علي بن زياد بتونس ويحيى بن يحيى الليثي المصمودي بالأندلس وسحنون مدوّن المذهب المالكي بالقيروان

آثار الاستبـــداد (*)

الشيخ محمد الخضر حسين

إذا أنشبت الدولة برعاياها مخالب الإستبداد نزلت عن شامخ عزها لا محالة؛ وأشرفت على حضيض التلاشي والفناء إذ لا غنى للحكومة عن رجال تستضيء بآرائهم في مشكلاتها وآخرين تثق بكفاءتهم وعدالتهم إذ فوضت إلى عهدتهم بعض مهماتها. والأرض التي اندرست فيها أطلال الحرية إنما تأوى الضعفاء والسفلة ولا تنبت العظماء من الرجال إلا في القليل قال صاحب لامية العرب:

ولكنّ نفسا حرة لا تقيم بي ... على الضيم إلا ريثما أتحول

فلا جرم أن تتألف أعضاء الحكومة وأعوانها من أناس يخادعونها ولا يبذلون لها النصيحة في أعمالهم، وآخرين مقرنين في أصفاد الجهالة يدبرون أمورها على حد ما تدركه أبصارهم وهذا هو السبب الوحيد لسقوط الأمة فلا تلبث أن تلتهمها دولة أخرى وتجعلها في قبضة قهرها وذلك جزاء الظالمين. ثم إن الإستبداد مما يطبع نفوس الرعية على الرهبة والجبن ويميت ما في قوتها من البأس والبسالة:

فمن في كفه منهم قنـــاة ... كمن في كفه منهم خضاب

فإذا اتخذت الدولة منهم حامية أو ألفت منهم كتيبة عجزوا عن سد ثغورها وشلت أيديهم من قبل أن يشدوا بعضدها.

وإن أردت مثلا يثبت فؤادك ويؤيد شهادة العيان فاعتبر بما قصه الله تعالى عن قوم موسى عليه السلام لما أمرهم بالدخول للأرض المقدسة وملكها كيف قعد بهم الخوف عن الطاعة والإمتثال وقالوا: إنّ فيها قوما جبّارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها. فمتى جئت تسأل عن الأمر الذي طبع في قلوبهم الجبن وتطوح بهم في العصيان والمنازعة

*) الحرية في الإسلام ، دار الاعتصام ، القاهرة، 1982

إلى قولهم: «فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون»(1) وجدته خلق الانقياد المتمكن في نفوسهم من يوم كانت الأقباط ماسكة بنواصيهم وتذيقهم من سوء الاستعباد عذابا أليما.

والأمة مفتقرة إلى الكاتب والشاعر والخطيب، والاستبداد يعقد ألسنتهم على ما في طيها من الفصاحة وينفث فيها لكنة وعيا فتلتحق لغتهم بأصوات الحيوانات ولا يكادون يفقهون قولا.

وإذا أضاءت على الأمة شموس الحرية وضربت بأشعتها في كل واد اتسعت آمالهم وكبرت هممهم وتربت في نفوسهم ملكة الاقتدار على الأعمال الجليلة ومن لوازمها اتساع دائرة المعارف بينهم فتتفتق القرائح فهما وترتوي العقول علما وتأخذ الأنظار فسحة ترمي فيها إلى غايات بعيدة فتصير دوائر الحكومة مشحونة برجال يعرفون وجوه مصالحها الحقيقية، ولا يتحرفون عن طريق سياستها العادلة.

والحرية تؤسس في النفوس مبادئ العزة والشهامة فإذا نظمت الحكومة منهم جندا استماتوا تحت رايتها مدافعة ولا يرون القتل سبة إذا ما رآه الناكسو رؤوسهم تحت راية الاستبداد.

ثم إن الحرية تعلم اللسان بيانا وتمد البراعة بالبراعة فتزدحم الناس على طريق الأدب الرفيع وتتنور المجامع بفنون الفصاحة وآيات البلاغة هذا خطيب يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة وذلك شاعر يستعين بأفكاره الخيالية في نصرة الحقيقة ويحرك العواطف ويستنهض الهمم لنشر الفضيلة وآخر كاتب وعلى صناعة الكتابة مدار سياسة الدولة.

ولم تكن ينابيع الشعر في عهد الخلفاء الراشدين فاغرة أفواهها بفن المديح والإطراء وإنما ترشح به رشحا وتمسح به مسحا لا يضطهد من فضيلة الحرية فتيلا وما انفلت وكاؤها وتدفقت بالمدائح المتغالية إلا في الأعصر العريقة في الاستبداد.

ولما وقر في صدر عمر بن عبد العزيز من تنظيم أمر الخلافة على هيئته الأولى لم يواجه الشعراء بحفاوة وترحاب وقال: مالي وللشعراء وقال مرة: إني عن الشعر لفي شغل. انتجعه جرير بأبيات فأذن له بإنشادها وقال له: اتق الله يا جرير ولا تقل إلا حقا. وعندما استوفاها واصله بشيء من حر ماله فخرج جرير وهو يقول: خرجت من عند أمير يعطي الفقراء ويمنع الشعراء وإني عنه لراض، ثم أنشد يقول:

رأيت رقى الشيطان لا تستفزه   وقد كان شيطاني من الجن راقيا

ومن مآثر الإستعباد ما تتجشأ به اللها وتسيل به الأقلام من صديد الكلمات التي يفتضح لك من طلاوتها أنها صدرت من دواخل قلب استشعر ذلة وتدثر صغارا نحو (مقبل أعتابكم) (المتشرف بخدمتكم) (عبد نعمتكم) ولا أخال أحدا يصغي إلى قول أحد كبراء الشعراء:

وما أنـــا إلا عبد نعمتـك التي   نسبت إليها دون أهلي ومعشري

إلاّ ويمثل في مرآة فكره شخصا ضئيلا يحمل في صدره قلبا يوشك أن ينوء بما فيه من الطمع والمسكنة.

ومن سوء عاقبة الخضوع في المقال أن يوسم الرجل بلقب وضيع ينحته له الناس من بعض أقوال له أفرغ فيها كثبة من التذلل وبذل الهمة كما سموا رجلا باسم (عائد الكلب) لقوله:

إني مرضت فلم يعدني واحد   منكم ويمرض كلبكم فأعود

ولا نجهل أن بعض من سلك هذا المسلك من التملق والمديح اتخذه سلما ليظفر بحق ثابت ولكنه لا ينافي الغرض الذي نرمي إليه من أن الحقوق في دولة الحرية تؤخذ بصفة الإستحقاق وفي دولة الإستبداد لا تطالب إلا بصفة الإستعطاف ذلك الوزر الذي يحبط بفضل العزة التي نبهنا الله عليها وأرشد من يريدها إلى أنها تطلب بالطاعة من الكلم الطيب والعمل الصالح فقال تعالى: «من كان يريد العزّة فلله العزّة جميعا إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (2).

الهوامش والإحالات

1) سورة المائدة: 24   2) سورة فاطر: 10



صفـــة الحكومـــة الإسلاميّـــة ونـزعتهـــا (*)

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

قد حصل العلم من مجموع المباحث المتقدمة بأن إقامة الحكومة للأمة الإسلامية أمر في مرتبة الضروري، لأنه لا يستقيم حال الأمة بدون حكومة، وهذا شيء قد تقرر في العقول السليمة قال الأفوه الأودي من شعراء الجاهلية :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا إذا جهـــالهـــم سادوا
تهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت فـــإن تولت فبالأشـــرار تنقـــاد

وهذا الكلام قد ارتضاه علماؤنا واعتبروه حكمة ظاهرة، لأنه نطق عن خبرة للأمور وتجربة من عصر الجاهلية، فاهتدى إليه بزكائه.

وروى عامر بن ربيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «من مات وليست عليه طاعة مات ميتة جاهلية وإن خلعها من بعد عقده إياها في عنقه لقي الله ليست له حجة» وفي رواية ابن عمر - «من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن موته موتة جاهلية»

وقال عثمان بن عفان : «إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

وقد تقرّر مما تقدّم أيضا أنّ العدل، والمساواة والحرية وتغيير المنكر. والنصح لأئمة المسلمين، والشورى، أصول أقامها الإسلام وزكاها. ومن ذلك يتضح أن حكومة الإسلام يجب أن تتحلى بتلك الأصول وتلازمها في جميع تصرفاتها لتكون نفوس الأمة مطمئنة بحكومتها قال الله تعالي : «إنّ الله يأمر بالعدل» (النحل : **90**) وقال النبي ﷺ : «الناس كأسنان المشط (تمثيلا للتساوي)». وقال العلماء : «الشارع متشوف للحرية». وقال النبي ﷺ : «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإنّ لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وقال : «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». وقال تعالى : «وشاورهم في الأمر» (آل عمران : **159**) وقال : «وأمرهم شورى بينهم» (الشورى : **38**) قال الشيخ ابن عطية في تفسيره : «الشورى واجبة على وليّ الأمر».

---

*) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1977

ومن أصول الشريعة أن ولي الأمر يستطلع آراء من يسوسهم فيما يمسّ مصالحهم وأنه يتوصل إلى ذلك بمراجعة عرفائهم وأمنائهم وذوي محل ثقتهم كما جاء في حديث غزوة هوازن بعد غزوة حنين، إذ قال النبي ﷺ للجيش : «إنا لا ندري من أذن منكم (في رد سبير هوازن) ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم» فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا - فرد السبي الذي سبوه من هوازن قبل إسلامهم.

ومحل الحجة من هذا الحديث هو الاكتفاء بخبر العرفاء عن القوم بدون وكالة مع أنه خبر عن إسقاط حق خاص بالأفراد لكل واحد أن يتصرف فيه كما يشاء. وأن العرفاء كانوا معروفين من قبل حدوث القضية.

فطريقة انتخاب الناس نوابا عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاة الأمور أفضل الطرق لذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة.

فأما ولي أمر المسلمين من خليفة أو سلطان فهو كل من يكون كفؤا لولاية الأمور الإسلامية. ولا يحول دون أحد ودون تلك الولاية حائل من طبقة أو نسب، وقد قال النبي ﷺ : «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمّر عليكم عبد حبشي» وهذا الكلام وإن كان مسوقا مساق المبالغة لكن كلام النبي لا يكون إلا حقا ظاهره وباطنه وحقيقته ومجازه. وإنّما يعارضه الحديث المروي عن النبي ﷺ وهو قوله : «إن هذا الأمر في قريش لا ينازعهم فيه أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين» ولم يستند إلى هذا الحديث أحد من الصحابة يوم السقيفة فهو حديث غريب وإن كان صحيحا، ويحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر، وأيّا ما كان فقد وقع فيه قيد ما أقاموا الدين، على أن الأنساب دخلها من الاختلاط والأدعاء ما يرفع اليقين بأن أحدا معينا من قريش قال إمام الحرمين في الإرشاد (ومن شرائطها (أي الإمامة) عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش لقول رسول الله ﷺ الأئمة من قريش» وقال : «قدّموا قريش ولا تقدموها». وهذا يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندي مجال والله أعلم بالصواب).

فلا ريب في أن حكومة الإسلام حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية ومما استنبطه فقهاء الإسلام في مختلف العصور. وبهذا الشكل تكون ديمقراطية الحكومة الإسلاميّة ديمقراطيّة خاصّة.

وإن الديمقراطيات السابقة من عهد اليونان واللاحقة حتى الآن، مختلفة الأشكال، والديمقراطية الإسلامية أحقها بالاعتدال، وإنما يهتم أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء فطالما ادعت الديمقراطية حكومات هي بمعزل عنها.

وكـل يدعـي صلـة بليلـى   وليلـى لا تقـرّ لهـم بـذاك

ديمقراطية الحكومة الإسلامية

كلمة ديمقراطية معربة عن اللغة اليونانية والمراد بها عندهم : حكم الأمة نفسها بنفسها - وياء ديمقراطية مخففة-.

ولما كان تولي الأمة جميعها الحكم متعذرا تعين أن يكون حكمها نفسها أن تنصب من يتولى الحكم فيها برضى منها واختيار، ولما كان اتفاق جميع الأمة عسيرا في الغالب تعين أن يكتفى باتفاق ورضى جمهور الأمة، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية فلا يكون حاكم الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها.

والذي يعبر عن اختيار الأمة كان في القديم بما يختاره قادتها وأهل ثقتها، وهم المعبر عنه في الاصطلاح الإسلامي بأهل الحل والعقد، وتُعرف ثقة الأمة بهم بشهرتهم في جميع الأمة بالأمانة وسداد الرأي والنصح بحيث يمثل الجمهور لما يعقدونه من تسيير شؤونهم ومصالحهم وذلك حين كانت وسائل المفاهمة والمراجعة بين أفراد الأمة متعسرة أشد العسر لتباعد أقطارها وبطء بريدها.

فكذلك كان أمر المسلمين في نصب الخلفاء الراشدين. وكذلك كان حال اليونان والرومان في نصب حكوماتهم الجمهورية في بعض أقطارهم وبعض عصورهم التي لم تكن حكوماتها للملوك مثل : جمهورية أسبرطة وجمهورية كريت، وجمهورية أثينا اليونانية، ومثل حكومة روما في العصر القنصلي.

فأما تنظير الحكومة الإسلامية الرشيدة التي خططها الصحابة وتلقاها المسلمون بالرضى بالإجماع، بما يشاكلها من الحكومات الديمقراطية، فإنها لكونها شريعة إلهية موحاة من الله الذي لا يعزب عن حكمته شيء، كانت مشتملة على ما في شرائع الحكماء الناصحين الوضعية من محاسن، ومعصومة عمّا لا تخلو عنه من نقائص لأن واضعيها من البشر الذين لم يألوا توخي الصواب ولكنهم لا يسلمون من أغطاء هي رواسب ما في النفوس البشرية من طوابع العوايد والأحاسيس القومية الخاصة التي إذا أحبها فريق قد يأنف منها فريق آخر.

وأيضا فالحكومة الإسلامية المستندة إلى التشريع الإلهي لها حرمة الدين فهي دينية لا محالة، تقتبس نظمها من الشرع الإسلامي فرضى الأمة بنصبها مقيّد بمراعاة هذا الجانب، فلذلك تعين اعتبار الكفاءة للاضطلاع بمصالح الإسلام في تعيين ولي الأمر وفي صفات أهل الحل والعقد فهي من هذا الجانب لها نسبة ما بالحكومة (التيوقراطية)، لأن للخليفة رئاسة المسلمين في شؤون الدين كصلاة الجمعة والعيدين وهو يقيم من شاء أن ينوبه في شيء من ذلك.

وقد درج الخلفاء الراشدون الأربعة على أكمل أحوال الولاية الإسلامية في البيعة والعدل والمساواة. ولم يكن معاوية دون الأربعة إلا فيما خالط أول أمره من الخروج عن الخليفة الرابع عن تأول اجتهادي جزم علماؤنا، بأنه كان اجتهادا مخطئا إلى أن استقام له الأمر بتنازل الحسن عن الخلافة فصلح حال المسلمين مدة حياته. وما إقامة نواب عن الأمة بالانتخاب، وإقامة متعقبين بعد النواب بالانتخاب (وهم المعبر عنهم بالشيوخ)، ونوط انتخاب ولي أمر الأمة بانتخاب هاتين الجماعتين، إلا مما تشهد به الأوصول الإسلامية في حين ضعفت مراعاة المصلحة بإخلاص وعدالة. وهو داخل تحت قاعدة (تحدث للناس أقضية) ولها فروع في الفقه. ولهذه المحدثات نظائر مثل انتفاء تصديق الأوصياء على الأيتام في ترشيد منظوريهم بدون رفع إلى القاضي. ووجوب محاسبتهم على ما تصرفوا لهم.

أمّا تصرف الخليفة أو وليّ الأمر للمسلمين بعد انتخابه وبيعته فهو مفوض إليه أن يتصرف بما يراه مصلحة للأمة وحفظا للدين ودفاعا عن الحوزة، وله أن يستشير ويستعين بمن يختارهم من قضاة وأمراء وقواعد عند ما يعرض له ما لا يتضح له وجه الحق فيه.

وصفة هذه الولاية أشبه شيء في متعارف عصرنا هذا برئاسة الجمهورية الرئاسية (وهي الجمهورية التي يكون رئيسها رئيسا للدولة ورئيسا للحكومة) فهو يعين رجالا يكل إليهم النظر في أصناف مصالح الحكومة، ويوزع عليهم مشمولات أنظارهم ويضيق لهم أو يوسع ولا يتوقف في إسناد النظر إليهم على موافقة الأمة بواسطة نوابها. وهذا الشّكل في رئاسة الجمهوريّة عرفت به رئاسة جمهوريّة الولايات المتحدة الأمريكيّة.

نظـــام الدّولـــة قـــائم على حكم العقـل (*)

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

ثم يأتي دفع إشكال ثان تعلق بالدولة الإسلامية أيضا وهو أن نظام الدولة الإسلامية نظام غير محدد، وهذا هو الذي أوقع الكثيرين، متأثرين بهذا الإشكال، في إنكار أن تكون للإسلام دولة وهو في الحقيقة أمر آت من أن الإسلام حين اعتبر العنصر العقلي الإنساني عاملا من عوامل وضع الأحكام الشرعية فإنه قد جعل نظام الدولة محددا باعتبار ذلك العامل، لا محددا باعتبار تعاليم مضبوطة يمليها الدين لأجل أن تكون الدولة محددة بمقتضاها.

وبهذا يتضح المعنى السامي الذي اعتمدت فيه الشريعة الإسلامية معنى المصالح، فإنه يقال على كثير من الألسن ويردده لسان الإجماع: إن الشريعة مبنية على المصالح. وهذا معنى ليس غريبا في دين وفي شرع، فإنه ما من شريعة من الشرائع إلا وهي ناظرة إلى المصالح، بل إنه ما من وضع من أوضاع العقلاء أو قانون سماوي أو وضعي إلا وهو ناظر إلى المصالح لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث.

ولكن هذا المعنى من التطابق بين التكاليف الشرعية والمصـــالح إذا نحن فهمناه على وجهـــه فلا ينبغي أن يفهم على معنـــى أن الدين تولى النظر إلى المصـــالح الجزئية واستوعبهـــا وأحـــاط بها وقررهـــا وقرر للنـــاس كيف يسيـــرون عليها على صورة قارة لا تتغير ولكن معنى ذلك: أن الدين دعا الإنسان إلى النظر في الـمصلحـــة ولم يضبط له الـمصلحـــة وإنما أو كلها إلى إدراكه الاختياري ثم ألزمه بما يتوصل إليه العقل الإنساني من إدراك الـمصلحـــة، بحيث إنه إذا أدرك الـمصلحـــة وجب عليه أن يطبقها وأن يعمل بمقتضاها وهذا الوجوب وجوب ديني لاتباع المصلحة التي هي نتيجـــة النظر العقلـــي الإنســـاني أو التجربة الإنسانية. فهو في الحقيقة معنى عظيم من معاني سمو الديانة الإسلامية بالإنسان لأن هذه الديانة قد مزجت الإدراك الإنساني العقلي بروح النبوة وأسرار الوحي. وهذا هو الأمر الذي استعظمته بعض الأديان المتقدمة على الإنسان فاستعظمت في الإنسان أن يكون نبيئا موحى إليه، ولذلك حاولت أن ترفع الأنبياء الموحى إليهم فوق منزلة البشرية، لأنها قدرت البشرية بمنزلة دون هذه المنزلة. ومن هنالك جاء تأليه الأنبياء الذي كان مدخل الضلالة العظمى التي وقعت فيها الأمم المتقدمة.

---

*) دراسات إسلامية، الدار التونسية للنشر، 1971

اختيار الله للأنبياء من بين البشر تمجيد للعقل الإنساني :

والإسلام قد عكس هذا التقرير فأرى الناس أن المعنى الذي اعتبروه عظيما في فرد من أفراد البشر وهو النبيء، حتى جعلوه لأجل اتصافه به غير بشر فألّهوه، هو معنى أخذ منه الدين الإسلامي قبسا فأشاعه في عموم الآدميين، وسوّى فيما بينهم جميعا على معنى أن كل عقل إنساني إذا أسلم لاتباع النبوة فإنه صالح لأن يشترك في تصريف معاني النبوة الكلية ليضعها على مصالحها الجزئية.

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الإمام الشاطبي في خطبة (الموافقات) بفقرة جميلة جدا من فقراته الأدبية الأولى حيث وصف الديانة الإسلامية بأنها (تبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليّـا وتدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبيا). وهذا هو المعنى الذي جعل حكيمنا العظيم محمد إقبال يعلل ختم النبوة بالإسلام بأن النبوة قد بلغت في الإسلام مبلغا من التناهي في السمو والتناهي في الإنسانية وتشريف العقل الإنساني لا يمكن أن يبقى بعده مجال لنبوة، لأن النبوة كانت تترقى في مدارج الكمال. وهذه قد بلغت بالعقل الإنساني إلى الدرجة العليا من مدارج الكمال.

المسلم يطلب الصلاح البشري :

فالمسلم باعتبار كونه مسلما على هذا البيان إنما هو طالب بدافع ديني للصلاح البشري العام، وهذا الصلاح البشري العام الذي يطلبه المسلم بالداعي الديني هو صلاح له أصول وله فروع. فأصوله هي المقاصد الضرورية المعلومة أو الكليات الخمس التي قيل: إن جميع الشرائع اتفقت عليها والتي منها ما يتعلق بموضوعنا بجهة أخص وهو أصل حفظ المال.



اشتــــراك

ترحب إدارة تحرير مجلّـة الحياة الثقافيّـة بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا الأنموذج وملأه بغاية الدقّـة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلّـة مع نسخة من وسيلة الدّفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم

- ✂ - - - - - - - - - - - - - - -

اشتــــراك

الاسم واللّقب : ....

العنوان : ....

الترقيم البريدي : .... **الهاتف :** ....

عدد نسخ الاشتراك : .... (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشــرون دينـــارا تونسيــا أو ما يعــادلها)

يتمّ إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريديّـة أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلّـة بالبريد رقم : 17001000000004749987 اللجنة الثقافية الوطنيّـة (الحياة الثقافيّة).

عنوان المجلّـة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 921 561 71 - 443 260 71